

۱۰۲۸۴

کشف الفواید
خواجه نصیر الدین



۸۵

کشف الفوائد

۹۱۱





هو المعين

كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على تواتر نعمائه وتظافر آلائه وترادف عطائه الذي فضّلنا بان جعلنا بارشاد
عباده وامرنا باتباع انبيائه وخصّنا بالتكميل للمستعدين بان ادرجنا في عديد اوليائه والصلوة
على اشرف رسله واعظم انبيائه محمد المصطفى وعلى سيد اوصيائه المخصوص باخائه وعلى المخصوصين
من ابنائه اما بعد فقد اجمع رأيي ان في هذا الكتاب الموسوم بكشف الفوائد على ايضاح ما اشتملت
عليه الرسالة الموسومة بقواعد العقائد من تصانيف شيخنا الاعظم ورئيس المعظم افضل المتأخرين
مكمل العلوم المتقدمين نصير الحق والملة والدين ابي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه
الزكية وافاض على تربته المراحم الربانية على سبيل الايجاز والاختصار خاليا عن التطويل والاكثار
اذ جعلنا ذلك موكولا الى كتاب النهاية فانه كاسمه قد تجاوز الغاية اجابة لسؤال الولد العزيز ابي
طالب محمد ايده الله تعالى بالطافه الربانية وايده بالعنايات الالهية واسعده في الدارين و
خصه بتكميل الرياستين ورزقه بالعمر الطويل السعيد مدة بالعيش الجميل الرغيد بمنه وكرمه
قال المصنف قدس الله روحه الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلالة والصلوة على محمد المخصوص بالرسالة
وآله الموصوفين بالعدالة اقول صاحب هذه المقالة اني اوردت فيها قواعد العقائد من
العلم المنسوب الى الاصالة واخترت في تقريرها عن الاطناب والاطالة مخافة ان يؤدي الى
السامة والملالة واقدم ذكر اصول الكتب الموقوف عليها في كل حالة وهي هذه اقول

للنفس

٣

للنفس الناطقة قوتي علم وعمل ولكل واحدة منهما مراتب في الكمال والنقصان واكملها
فيما يسمى عقلا مستفادا وهو حصول العلوم الكسبية بالعقل المنفعل بالامور العلمية والعملية
والطريق الصواب هو المؤدي اليها دون الحيرة التي هي التردد في الاعتقاد والضلال
الذي هو سلوك طريق الخطار ونعم الله تعالى وان كانت غير متناهية الا انها متفاوتة
في الكمال واعلاها رتبة فيه العقائد اليقينية في الاصول الدينية اذ من حصلت له هذه الرتبة
خلص من العذاب السرمد وحصل بالنعيم المؤبد وذلك انما يحصل بعلم الكلام المشيد لقواعد
اصول الاسلام وباعتباره ينتفي الحيرة والضلال الحاصل لاهل الشقاء من الجهال والملاحدة
المقصود هذا الكتاب الارشاد اليه ابتداء بحمد الله تعالى ونسب الانقاذ من الحيرة والضلالة اليه خلافا
للقدرية الذين نسبوا الواقع من الالحاد وانواع الكفر الى قضاء الله تعالى وقدره وعقب الحمد له تعالى
بالصلوة على رسوله صلى الله عليه وآله زيادة انعامه بارشاد عباد الله تعالى الى الطريق السوي وعني بالمخصوص
بالرسالة من امته وعقب بالصلوة على آله عليهم السلام لانهم الهداة واما خفي على الامة بعد الرسول عليه السلام و
وصفهم بالعدالة المطلقة التي يستحيل انصاف غير المعصوم بها لانه ذكر ما قصد اثباته في هذه
الرسالة وانه يقدم اصولا يتعلق بالامور العامة لافتقار قصده اليها فقال اصل كل ما يمكن
ان يعبر عنه اما ان يكون موجودا او اما ان لا يكون وما لا يكون موجودا معدوم ولا فرق
بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين اقول تصور الوجود

والعدم بديهي بالضرورة خلافا لبعض الناس فيهما حيث حكم بعضهم بانه كسبي وآخرون
بان الحكم بالبداهة كسبي مستفاد من التصديق بان الشيء اما موجود او معدوم بديهي
فيكون تصوره في ذاته بديهيا ومن ان تصور وجودي بديهي فتصور الوجود المطلق الذي
هو جزء منه كذلك وليس بجيد فان تصور التصديق البديهي قد يكون كسبيا ويمنع تصور
وجودي بذاته بل باعتبار عارض فلا يلزم تصور جزءه لا بذاته ولا بعارضه واذا
عرفت هذا فنقول كل معنى يمكن ان يعبر بلفظ وهو كل متصور فاما ان يكون
موجودا وهو الثابت العين واما ان لا يكون وهو المنفي العين وهذه قسمة ضرورية
مترددة بين النفي والاثبات لم ينازع فيها احد من العقلاء وما لا يكون موجودا
فهو معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين
من المتكلمين لما ان الثابت والمنفي طرفا النقيض كذا الموجود والمعدوم قال
ومشايخ المعتزلة يقسمون الثابت الى موجود ومعدوم وواسطة بينهما تسمى بالحال
ويجعلون المنفي ما عدا هذه الثلاثة اقول البصريون من المعتزلة كابي علي و
ابنه ابي هاشم الجبائيين والقاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري وغيرهم من المثبتين ذهبوا
الى المغايرة بين الثابت والموجود مغايرة العام للخاص وجعلوا الثابت وهو ما
يصح ان يخبر عنه او يعلم جنسا للموجود والمعدوم والواسطة بينهما تسمى بالحال وهي صفة
ثابتة للموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالمعلومية ولا بالمجهولية بل الذات

عليها

عليها وما ليس بثابت وهو ما لا يصح ان يعلم او يخبر عنه هو المنفي وهو ما عدا هذه الثلاثة
كالمستحيلات وجعلوا المعدوم شيئا ثابتا في الخارج لان الوجود عندهم زائد لكن عراء الماهية
عنه في الخارج فليس للقادر قدرة على جعل الجوهر جوهرا ولا على جعل السواد سوادا و
كذا غيرهما من الماهيات بل انما يقدر على جعل تلك الذات على صفة الوجود واحتجوا على ان
المعدوم ثابت بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه معلوم فانا نتصور جبلا
من ياقوت وبحرا من زيبق وكل معلوم متميز ولانه مراد فانا نريد اللذات المعدومة ونكره
الالام المعدومة والمراد متميز عن اللذات المكروهة ولان المعدوم مقدور فانا نقدر على الحركة
يمنة ويسرة ولا نقدر على الحركة الصعود الى السماء والمقدور متميز عن غيره واما الكبرى فلان
المتميز شيء ثبت له التميز وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت الغير في نفسه والجواب الثبوت اعم من
الذهني والخارجي والدليل الذي ذكرتموه يدل على المطلق لا على الخارجي ثم ينتقض ما ذكرتموه بتصور
المركبات فانا نتصور جبلا من ياقوت والمفردات وان ثابتة عندكم في العدم الا ان التركيب
ليس بثابت مع انه متصور وكذا نتصور المستحيلات مع انتفائها ونتصور الوجود مع انه ليس بثابت
في العدم ولان متعلق الارادة والقدرة ان كان ثابتا في العدم لزم ارادة تحصيل الحاصل والقدرة
عليه وهذا خلف وان لم يكن ثابتا بطل الاستدلال لا يقال متعلقهما ايجاد الثابت في العدم لانا نقول

الا بجاد ان ثابتا في العدم لزم تحصيل الحاصل والا بطل الدليل واحتجوا على اثبات الحال بان
الذوات متساوية فذات الجوهر مساوية لذات العرض لان معنى الذات ما يكون
الشيء مستقلا بالمعلومية مشترك فيهما ولا بد من مايز ثابت في الوجود والعدم لثبوت التمايز
فيهما وذلك المايز ليس ذاتا لان المشترك لا يكون علة في الامتياز فهو صفة والصفة لا يصح
ان توصف فليست الحال موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة لان ذلك كله وصف
لها والجواب الخطاء في الصغرى فان الذوات مختلفة بحقايقها واشتراكها في صحة المعلومية
بالاستقلال اشتراك في وصف لها لا في نفس الماهية ولهم تطويلات كثيرة في صفات الاجناس
كالجواهر والاعراض وغيرها ما ذكرناها في كتاب نهاية المرام فليطلب من هناك قال
والحكماء يقولون الموجود يكون خارجيا ويكون ذهنيا ويكون كليهما وكذلك المعدوم
اقول الماهية اما ان توجد كائنة في الاعيان ثابتة في الخارج وهي الماهية المتاصلة
في الوجود كالسماء والارض والانسان والفرس فهو الموجود الخارجي واما ان توجد ثابتة في
الذهن فاقة بان تكون معلومة وليس لها ثبوت في الخارج كشريك الباري وجبل من ياقوت وهو
الموجود الذهني واما ان توجد ثابتة في الخارج والذهن معا كالماهيات الاولى اذا اخذت معقولة
فانها ثابتة في الخارج لانها ثابتة في انفسها وفي الذهن لانها معلومة وكذلك المعدوم قد يكون في
الخارج لا غير كالمعدومات المتصورة في الذهن لا غير كالموجود الخارجي اذا لم يكن متصورا وقد
يكون معدوما فيهما كالمعدوم الخارجي اذا لم يكن متصورا وقد اختلف في الوجود الذهني فانكره
جماعة من المتكلمين لانا نتصور الكيفيات كالحرارة والبرودة والمقادير كالعظيم والصغير فلو
وجدت في النفس كان الذهن حارا باردا عظيما مستقيما مستديرا الى غير ذلك وهو غير

معقول

معقول يلزم اجتماع الضدين اجابوا بان الثابت ليس هو عين الحرارة والبرودة بل صورتهما
ومثالهما ولهذا لا توجبان التسخين والتبريد وليسا ضدين وكذا المقادير وغيرها وبان الذهن
لا يتسخن بالحرارة المطلقة لعدم قبوله هذا الانفعال والاثر يعتبر فيه القابل اعترض بان الصورة
والمثال ان كانت عين الحرارة يلزم الاشكال والا كان قولا بعدم ثبوت الحرارة في الذهن
ولا نعني بالانفعال عن الحرارة الا وجود هذه الكيفية في المحل احتج المثبتون بانا قد نتصور امورا
لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية والتصور يستدعي الامتياز وليس في الخارج فهو في
الذهن والجواب التصور لا يستدعي الثبوت فانه نفس النزاع وكذا تميز الماهيات في انفسها كالجوهر
والسواد متميزان بانفسهما لا باعتبار تصورهما لانه تابع لتميزهما فلا يكون علة فيه والحكم ان كان ثابتا
في الخارج استحال ان يكون المحكوم عليه معدوما فيه قال اصل آخر كل ما يمكن ان يعبر عنه اما
ان يجب وجوده او يجب عدمه او لا يجب احدهما والاول هو الواجب والثاني هو الممتنع او المحال او المستحيل والثالث
هو الممكن او الجائز اقول هذه قسمة ثانية للمتصور الى الواجب والممكن والممتنع وهي الامور العامة كما
ان انقسام المتصور الى الموجود والمعدوم كذلك لكن هذه القسمة تابعة لتلك لان كلا من الوجوب والامكان
والامتناع امر نسبي بين الماهية والوجود او العدم والنسبة متاخرة فالوجود والعدم متقدمان
بالذات على الوجوب وقسيميه اذا عرفت هذا فنقول كل متصور على الاطلاق اذا نسب اليه الوجود
او العدم فاما ان يجب له ما نسب اليه او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فالذي يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت
هو الواجب وهو الذي يمتنع نسبة العدم اليه بالثبوت والذي يجب نسبة العدم اليه بالثبوت هو الممتنع
الى الوجود

ويسمى المحال والمستحيل وهو الذي يمتنع نسبة الوجود اليه بالثبوت وإلى الذي لا يجب نسبة
الوجود اليه بالثبوت ولا العدم يقال له الممكن الخاص وهو الذي ليس بواجب ولا ممتنع ويسمى
الجائز ايضا اما الواجب فاما ان يكون وجوبه لا عن غيره فيكون واجبا بغيره ممكنا
بذاته وكذلك الممتنع اقول الذات اما ان يقتضي الترجيح لاحد طرفي الوجود
والعدم المانع من النقيض او لا يقتضي والثاني هو الممكن الذي تساوى طرفاه بالنسبة
اليه ولا يترجح احدهما على الآخر الا لمرجح ثم انه مع ذلك المرجح اما ان يجب له الراجح او لا
والاول واجب لكن باعتبار انضمام الذات الى ذلك المرجح والثاني داخل تحت
القسم الثاني اذا عرفت هذا فنقول الذات التي تقتضي ترجيح الوجود على العدم ترجيحا
مانعا من النقيض بمعنى انه اذا نسب الوجود اليها من حيث هي هي لا باعتبار انضمام
غير اليها وجب لها الوجود ويسمى واجبا لذاته وهو الله تعالى لا غير وان اقتضت ترجيح العدم
على الوجود ترجيحا مانعا من النقيض بمعنى انه اذا نسب العدم اليها وجب لها العدم سميت
ممتنعا لذاته كشريك الباري وان لم يمنع النقيض ترجيح احدهما لذاتها فان حصل لها
الوجوب باعتبار انضمام العلة اليها كانت واجبة لغيرها لا لذاتها وهي باعتبار ذاتها الا
غير ممكنة وكذا في طرف العدم فقد ظهر من هذا امكان انقسام كل واحد من الواجب والممتنع
لذاته ولغيره بخلاف الممكن فانه لا يعقل كون الشيء ممكنا باعتبار غيره قال وربما يفيد وجود
غيره فيسمونه موجدا او علة وذلك الغير يكون موجدا او معلولا اقول انقسام الموجود
الى العلة والمعلول من الامور العامة فلهذا افرد ذكره هنا لانه لما بين ان الموجود

قد

٥

قد يكون الشيء غير ذاته وقد يكون غيره ذكر عقيب هذا البحث ان كل ما يفيد وجود غيره
ويؤثر فيه يسمى علة وموجدا او مؤثرا وذلك الغير يسمى معلولا او موجدا او اثرا [illegible]
العلة ذات مع وجود ذات اخرى لما هو بالفعل منها ووجودها بالفعل ليس من ذلك تعريف دوري
لان العلية من الامور البديهية ولانه لا يتناول العلل الاربع ولان لفظ من تشترك للتبعيض والابتداء
الغاية التي هي جنس لانواع كثيرة كالمكان والزمان والشرط والقابل والمؤثر وليس لها والا هو
قيد ورد لان قوله ووجودها بالفعل ليس حكم من احكام العلة لا يرجع الى امتناع تعليل كل واحد
من الشيئين بصاحبه قال والممكن لذاته متساوي النسبة الى طرفي وجوده وعدمه اقول الممكن
لذاته اذا جرد عن اعتبار الغير لم يقتض وجودا ولا عدما ولا ترجيح احدهما فنسبته اليهما
لانه لو اقتضى احدهما كان واجبا لذاته او ممتنعا لذاته لا ممكنا هذا خلف ويستحيل ان يقتضي ترجيح احدهما
على الآخر لان ذلك الرجحان زال عند وجود شيء او لو كان لحققه متوقفا على عدم ذلك الشيء فماهية
الممكن اذا اعتبرت مع قطع النظر عن ذلك العدم لا يكون مقتضية لذلك الرجحان واذا امتنع
زوال [illegible] اصلا فان كان في وجود ذلك الطرف وهو حاصل ابدا او ممتنع الزوال كان الممكن منتهيا
الى التعيين وان لم يكن باقيا على مرتبته قال فان كان له موجد كان موجودا وان لم يكن
له موجد بقي على حالة العدم فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه اقول لما ثبت تساوي الطرفين بالنسبة
الى ماهية الممكن استحال ان يترجح احدهما بذاته لامتناع اقتضاء الذات الرجحان والتساوي بل انما
يترجح بامر خارج وهو ضروري فبطل احتياج الممكن في احد طرفيه الى المؤثر حال الامكان المترتب عليه عقلا
خلافا لبعض المتكلمين حيث ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الحدوث وفي الآن لزم احتياج الباقي الممكن

من قواعد كمال الدين

كان؟
الى المؤثر لوجود علته لحاجته فيه واللازم محال لان تأثيره ان كان في الحاصل اولا لزم تحصيل
الحاصل وهو محال بالضرورة وان كان في امر متجدد كان الكل مستغنيا والتأثير انما هو في الحادث
اعترض بان الحدوث صفة الوجود فيتأخر عنه بالذات فيتأخر عن الايجاد وبالعلية المتأخر
عن الاحتياج بالذوات المتأخر عن علته بالعلية فيكون فلا يكون الحدوث في الآثار و
تأثير المؤثر في التبقية والباقي محتاج اليها اذ التقرير هذا فنقول الممكن اذا اوجده الموجد صار
موجودا سواء كان الموجد موجبا او مختارا ولا يجوز تخلفه عنه اما عن الموجب فعند وجود ذاته
جامعة لشرائط التأثير ان توقف على شرط واما عن المختار فعند وجود الداعي والقدرة وانتفاء
المانع لانه لولاه لكان حصوله في وقت دون آخر ان لم يتوقف على مرجح لزم ترجيح احد طرفي
الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وان توقف لم يكن المؤثر الاول تاما هذا خلف وان لم يكن
له موجد بقي على حالة العدم فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه لان عدمه لا يجوز ان يستند الى وجود
والا لكان مستلزما ممتنعا ولا الى وجود شيء غير عدم علته لان عند وجود علته يجب وجوده فتأثير
ذلك الشيء في العدم ان كان عند وجود علة الوجود لزم ان يكون موجودا بالنظر الى علة وجوده
ومعدوما بالنظر الى علة عدمه هذا خلف ولا يتصح لاحدهما الا بافتراضهما متنافيين وان كان عند
انتفاء بعض شرائط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان المقتضي للعدم هو عدم ذلك الجزء
او الشرط لا غير ولا الى عدم شيء غير العلة واجزائها وشرائطها لان ماعدا العلة واجزائها وشرائطها
لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة فالممكن يحتاج
الى العلة فان حضرت اثرت الوجود بوجودها وان عدمت اثرت العدم بعدمها وقال
عدم كالعلة ولم يقل انها علة لانها عدمها ليست علة حقيقية لانها عدم العلة فكيف يكون علة
حقيقية والعلية من الصفات الاعتبارية يمكن الحاقها بالوجود والعدم المشابه له وهو عدم

الملكة

6

الملكة كان له حظا من الوجود ولهذا يفتقر الى المحل وافتقار الوجود اليه واعدام الملكات
يتمايز ملكاتها فجاز ان يكون بعضها علة لبعض مثلا فان عدم العلة علة العدم وكذا عدم الشرط (وبعضها؟)
وليس عدم غيرهما كذلك واشار بقوله بقي على العدم الى ان عدمه ازلي مستمر فلا يفتقر الى تجدد (بجسب؟)
علة وجودية او عدمية بل عدم علته ازلا كاف في عدمه قال اصل آخر وكل ما يمكن ان يتصور
فان امكن تصوره لا مع غيره فهو ذات والا فهو صفة مثلا اذا قلنا موصوف عينيا به شيئا له صفة
فالشيء هو الذات وفي قولنا له صفة صفة له اقول قسمة المتصور الى الذات والصفة من الامور
العامة التي يفتقر هذا العلم الى البحث عنها وتقريره ان كل متصور فاما ان يستقل بالمعقولية من
غير افتقاره الى تصور غيره فهو الذات كالجوهر والسواد وغيرهما واما ان لا يستقل بل يحتاج في
تعقله الى تعقل غيره كقولنا عالم فان معناه شيء له علم واسود فان معناه شيء له سواد وموصوف
فان معناه شيء له صفة فالشيء الذي تضمنته هذه المتصورات هو الذات وفي قولنا له علم وسواد او
له صفة صفة له وهي من مقولة الملك عرضت لها الاضافة الى الشيء الذي هو الذات ولا يمكن تصورها
منفكة عنه فان قولنا له سواد لا يعقل قبل تعقل شيء يضاف اليه وذلك الشيء يمكن ان يعقل قائما
بنفسه منفردا عن غيره والفرق بين هذه الصفات وبين الذوات اللازمة لغيرها وجودا وتوهما
ان الذوات الملزومة لو جردت في العقل عن نسبة التلازم امكن استقلال كل منهما بالمعقولية
بخلاف هذه الصفات قال اصل آخر كل موجود فاما ان يكون لوجوده اول ولا محالة يكون

لا وجوده متقدما على وجوده ويسمى محدثا واما ان لا يكون لوجوده اول ويسمى قديما وازليا اقول
هذه قسمة ترد على موضوع ما اخص من موضوع التقسيمات السابقة فلهذا العزلنا عنها وهي مما يحتاج
اليها في الفن بل هي اصل فيه لان اهم المسائل في هذا الفن اثبات قدم الله تعالى وحدوث العالم اعلم
ان كل موجود اما ان يكون قديما او محدثا فالمحدث يفسر بامرين احدهما انه المسبوق بالغير والثاني انه
المسبوق بالعدم والقديم في مقابلته فيقال بمعنيين متقابلين لهذين ومن المعلوم بالضرورة ان الموجود
اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا يكون فالقسمة الى القديم والمحدث حاصلة وكل موجود له اول
وهو المحدث فان وجوده مسبوق بلا وجود والا لم يكن له اول وكل ممكن على الاطلاق فانه لا يستحق
الوجود من ذاته لا بمعنى انه يستحق العدم بل لا يستحق الوجود ولا العدم وبينهما فرق فذاته تقتضي عدم لذاته
استحقاقية الوجود فان استحق الوجود فمن غيره وما بالذات سابق على ما بالغير فالذات سابق ان رفع
ما بالذات يستلزم ارتفاع الذات لاستلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وهو يستلزم رفع
ما بالغير لامتناع حصول صفة له من الغير حال ارتفاعه وما بالغير لا يستلزم ارتفاعه ارتفاع ما بالذات
لامكان ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يستلزم ارتفاع الذات وهذا هو معنى التقدم الذاتي السابق
بين الواحد والاثنين فعدم استحقاق الوجود سابق على استحقاق الوجود فكل ممكن محدث
قال التقدم يكون بالذات كتقدم الموجد على ما يوجده او بالطبع كتقدم الواحد على
الاثنين او بالزمان كتقدم الماضي على الحاضر او بالشرف كتقدم المعلم على متعلمه او بالوضع كتقدم
الاقرب على الابعد اقول لما ذكر ان المحدث ما سبقه غيره وكان التقدم يقع على انحاء
متعددة منها ما يمكن اعتباره في المحدث ومنها ما لا يمكن وجب عليه بيانها بالتفصيل وقد حصر الحكماء
التقدم في خمسة انحاء بالاستقراء الاول التقدم بالذات وهو التقدم بالعلية كتقدم المؤثر على اثره الاول م

فانا لا نعقل حركة الخاتم في الاصبع الا بحركة الاصبع فهذا التقدم بالعلية الثاني التقدم
بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يمكن وجود الاثنين الا اذا وجد الواحد وقد يمكن وجود
الواحد من دون وجود الاثنين وهذا النوع من التقدم مع النوع الاول يشتركان في شيء و
يختلفان في آخر فالمشترك بينهما هو كون المتاخر محتاجا الى المتقدم والمميز عن العكس يتميز الاول عن الثاني
بان السابق في الاول كاف في وجود المتاخر ولا يمكن انفكاكه عنه بخلاف السابق في الثاني واعلم انه
قد يقال للاول التقدم بالطبع وللثاني التقدم بالذات وقد يقال للمشترك التقدم بالذات
وللثاني التقدم بالطبع الثالث التقدم بالزمان كتقدم الاب على الابن باعتبار ان وجود المتقدم في
زمان سابق على زمان وجود المتاخر الرابع التقدم بالشرف والفضيلة كتقدم المعلم على متعلمه الخامس التقدم
بالوضع كتقدم الاقرب على القبلة وهو الامام على الابعد منها ويتغير بتغير الاعتبار والوضع اما حسي كتقدم
الامام على المأموم واما عقلي كوضع الجنس متقدما على النوع باعتبار العموم والخصوص وفي المشهور ان هذا
النوع من التقدم يقال له التقدم بالرتبة اما الرتبة الحسية او العقلية قال والمتكلمون يزيدون على ذلك
التقدم بالرتبة كتقدم الامس على اليوم اقول لما فسر المتكلمون المحدث بانه المسبوق بالغير
او بالعدم والقديم بما لا يكون مسبوقا باحدهما اعترض الحكماء وقالوا اقسام التقدم خمسة وليس المراد
هنا السبق بالعلية ان فسر بما سبقه العدم لان عدم الشيء لا يعقل علة في وجوده ولانه لو كان كذلك
لزم العدم لان عدم العلم قديم وان فسر بما سبقه الغير لم يلزم الحدوث لجواز ان يكون ذلك الغير قديما
فيلزم قدم العالم وليس المراد التقدم بالذات ايضا عندكم لانه لا يلزم منه الحدوث فاما قد بينا ان عدم

2

اذ لا يستحق من ذاته استحقاق الوجود

كل ممكن سابق على وجوده سبقا ذاتيا اذ يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود ومن غيره استحقاق
الوجود ولا التقدم بالشرف لان العدم ليس باشرف من الوجود وان عني به التقدم بالغير لم
يلزم منه الحدوث ولا التقدم بالوضع لانتفائه هنا ولا التقدم بالزمان والا لكان الممكن الحادث
مفتقرا في تصوره الى الزمان فلا يكون الزمان حادثا والا افتقر الى زمان آخر واجاب المتكلمون بعدم
انحصار اقسام التقدم في الخمسة فانا نعلم بالضرورة تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم
امس على اليوم وليس ذلك التقدم بالعلية لامتناع تاثير المعدوم في الموجود ولان اجزاء الزمان
متساوية في الماهية فيستحيل ان يكون بعضها علة لذاته وبعضها معلولا ولا بالذات
ايضا ولا لما تساوى الاجزاء واما ثانيا فلامتناع اجتماع المتضايفين هنا في الوجود وامكانه
في التقدم الذاتي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل وهو محال ولا بالشرف ولا بالوضع
وهو ظاهر فقد ثبت هنا نوع من التقدم يستحيل فيه وجود المتاخر فيه مع المتقدم وهذا النوع من التقدم
هو الماخوذ في حد المحدث قال اصل الاقسام لما يوجد الممكنات فاما ان يوجد قائما بذاته كالانسان
وهو الجوهر او يوجد قائما بغيره كالحركة وهو العرض ويسمى العرض حالا اقول موضوع القسمة اخص بذاته

وذلك الغير محلا له

من موضوع السابقة فلهذا اخرها عنها وقيد بقوله من الممكنات ليخرج عنه واجب الوجود فانه لا يسمى
جوهرا اي الموجود القائم بذاته اما هو واجب بذاته وهو الله تعالى ومنه ما هو ممكن وهو الجوهر كالانسان
والفرس وغيرهما والموجود القائم بغيره يسمى العرض اي العارض لغيره كالحركة والسواد اذ لا يعقل
حركة قائمة بذاتها والسواد قائم بذاته بل انما يعقلان حالين في محل يوجدان فيه وهذا الوضع

في

٨

يسمى حالا والغير الذي قام به العرض يسمى محلا وفسر الحلول بانه عبارة عن تبعية العرض للجوهر في المحاذاة
التي حصل فيها الجوهر وهو مختص بالاعراض في ذوات الوضع وهو منقوض بحصول الجوهر في المحاذاة فانه
عرض من مقولة الاين ولا يعقل هذا التفسير فيه وفسر اخرون بانه اختصاص الناعت وان لم يكن
ذلك الاختصاص معلوما قال والحكماء يقولون الحال ان كان سببا لقوام محله كالانسانية للبدن
الانسان كان صورة ومحله مادة وان لم يكن كذلك كالبياض في الجسم كان عرضا ومحله موضوعه
اقول لما نقل عن المتكلمين ان العرض هو الحال في المحل ولا يقوم بذاته ذكر مذهب الحكماء فيه وهو
ان الحال لا يجب ان يكون عرضا بل منها ما هو جوهر فان الحال ان كان سببا لقوام محله وعلة
في وجوده يسمى صورة وهو الجوهر الذي يوجد معه الجسم بالفعل من جزئيه وهو جزء من ماهية الجسم بالفعل
كالصورة الانسانية للانسان والجسمية للجسم ومحل هذه الصورة يسمى مادة وهيولى وهي الجوهر الذي
يوجد معه الجسم بالقوة من جزئيه كالخشب للسرير وبدن الانسان له وهي جزء آخر للجسم من ماهية الجسم يتقوم
منهما وان لم يكن الحال مقوما لمحله كان محتاجا اليه اذ لا يعقل حلول من دون احتياج ويسمى عرضا
كالبياض بالنسبة الى الجسم ومحله يسمى موضوعا فالمحل شامل للموضوع والمادة ونعني بالموضوع هو المحل
المستغني عن الحال المقوم له فهو اخص من مطلق المحل قال والجوهر عندهم اما ان لا يكون في
موضوع سواء كان صورة او مادة او مركبا منهما وهو الجسم عندهم وغير ذلك اقول رسم الحكماء الجوهر

بانه الموجود لا في الموضوع ولا نعني بالموجود الموجود بالفعل فلا يلزم الشك في جوهرية زيد عند الشك
في وجوده بالفعل بل نعني به الذي لو وجد لكان لا في موضوع وهذا انما يتحقق فيما يكون وجوده
زائدا على ماهيته وعندهم ان وجود واجب الوجود وتقدس نفس ماهيته فلا يندرج تحت الجوهر وقوله
لا في موضوع اي لا في محل يتقوم بذلك المحل والا لكان عرضا وهذا نفي المحل خاص لا المطلق المحل
ونفي الاخص اعم من نفي الاعم فجاز ان يكون بعض الجواهر في محل كما قالوا في الصورة اذا عرفت هذا
فنقول عندهم ان الجوهر جنس لانواع خمسة الصورة وهي الجزء الحال من اجزاء الجسم والمادة وهي المحل
لها والمركب منهما وهو الجسم والمجرد عن الوضع المتعلق بالبدن تعلق التدبير وهو النفس والمجرد عن
الوضع علوا وتدبيرا وهو العقل والى الجوهر المجرد الشامل للنفس والعقل اشار بقوله او غير ذلك وبناه
المتكلمون ويستدل بعض المتاخرين على ان الجوهر ليس بجنس بان الوجود عارض وتقييده بقوله بكونه
لا في موضوع تقييد بامر عدمي لا يصير جزءا ولانه لو كان جنسا لكان فصل جوهر الا انه علم انه
فيدخل الجنس في طبيعة الفصل ولان الماهية التي يقال عليها الجوهر ان كانت بسيطة لم يكن الجوهر جنسا
وان كانت مركبة فبسائطها ان كانت جوهرا لم يكن جنسا وان كانت اعراضا يقوم الجوهر بالعرض
ولان الجوهر ان كان هو الاستغناء عن الموضوع لم يكن جنسا لانه سلبي وان كان عبارة عن كون
الماهية علة لهذا الاستغناء لم يكن جنسا لانه صفة اعتبارية وان كان عبارة الماهية التي
عرفت لها العلية للاستغناء جاز اختلافها لامكان اشتراك المختلفات في المعلول فالجنس يجب اشتراكه
والجواب ليس الجنس هو هذا الرسم بل مرسومه والفصل اذا كان جوهرا لم يجب دخول الجنس فيه لان
الصدق اعم من صدق الجنس او العارض وكذا بسائط الماهية التي عرضت لها العلية يقال

العلية

عليها

9

عرض

ايقاعهما

عليها الجوهر قول عارض والماهية التي عرضت لها هذه العلية حتى الجنس لكن يجب ان اتباعها
وهو متعذر بل ممتنع وكونه جنسا مشكوك فيه وعلم ان ثبوت الجسم معلوم بالضرورة واما
باقي اقسام الجوهر فذهب بعض المتكلمين الى نفي النفس واثبتها الاخرون منهم وسيأتي البحث
واتفق الجميع على نفي الباقي واستدل الحكماء على اثبات المادة بالصورة بان الجسم في نفسه
متصل كما هو عند الحس كذلك لبطلان الجوهر الفرد على ما يأتي ولا شك في انه قابل للانفصال و
الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا فالقابل للاتصال والانفصال ليس هو
الاتصال لان الشيء لا يقبل نفسه ولا عدمه فلا بد من قابل لهما وهو المادة وعلى اثبات العقل بانه
واحد من كل وجه فلا يصدر عنه الا الواحد وليس هو المركب ولا العرض لافتقارهما الى المحل ولا المادة و
الا لكانت علة في وجود الصورة والقابل لا يكون فاعلا ولا الصورة والا لاستغنت في موجديتها
عن المادة لاستغنت في موجديتها عنها وهو محال لانها لو قامت بنفسها لكانت منقسمة فكانت ذات
مادة هذا خلف ولا النفس والا لاستغنت عن البدن فكانت عقلا وهو المطلوب والاعتراض
تمنع وحدة الجسم على ما يأتي من اثبات الجوهر الفرد وكون الانفصال عدما بل هو عبارة عن التعدد
والاتصال الوحدة وكلاهما عارضان للجسم ويجوز كون الشيء قابلا لعدمه والا انتفى الامكان ولان
عدم الوحدة لو كان مقتضيا لعدم الواحد واثبات مادته لكان كذلك في المادة فيكون للمادة

مادة اخرى وهو محال ويمتنع وحدة الصادر عنه تعالى وتركب الجسم وكون القابل لبعض علة
او جزءا واستلزم الاستغناء في الوجودية الاستغناء في الوجود بعينه وامتناع اللازم يستلزم
المادة فال واما عند المتكلمين فالجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى يسمون كل جزء منها بالجوهر
الفرد وما ليفه عند الاشاعرة من جوهرين فصاعدا وعند المعتزلة اما من اربعة جواهر او من
ثمانية جواهر فصاعدا لكون الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق لما ذكران الجسم عند الحكماء
مؤلف من المادة والصورة تذكر مذهب المتكلمين فيه وقد اتفقوا على انه مؤلف من الجواهر
الجواهر الافراد ونعني بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا يقبل القسمة البتة في جهة من الجهات لان
اصل الجوهرين اذا انضم الى صاحبه زاد المجموع على مقدار الجوهر الواحد بالضرورة فاذا
حصل الينا في الجهات الثلاث حصل طول وعرض وعمق وهو معنى الجسم ثم اختلفوا
في اقل عدد يتألف منه فعند الاشاعرة انه يتألف من جوهرين لانهم فسروا الجسم بانه
المنقسم مطلقا واقل ما يحصل القسمة فيه جوهران اما المعتزلة فانهم رسموه بانه الطويل العريض
العميق ليخرج عنه الخط الذي هو مجرد الطول والسطح الذي هو مجرد البعدين ويبقى منطبقا
على الجسم ثم اختلفوا فقال بعضهم انه يتألف من اربعة جواهر بان يتركب ثلث من ثلثة
جواهر فيحصل طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على شكل صنوبري فيحصل العمق ايضا
وقال آخرون انه يتألف من ستة لان الثلث هو الطول والعرض اذا انطبق عليه
مثله حصل العمق ايضا وقال الاكثر انه مؤلف من ثمانية جواهر لان الجوهر اذا انضم

في الوجودية
الانقسام ح

الى

مثله حصل خط وهو طول واذا انضم خطان الى مثله لا في سمت الطول حصل سطح واذا انطبق سطح على
مثله حصل الجسم وهذا النزاع لفظي في ثالث الجوهر الفرد عند الحكيم ممتنع الوجود واقوى ادلة المثبتين على اثبات
الجوهر الفرد ونفي ما نفيه اكثر المتكلمين وبعض قدماء الحكماء الوجود والآن الزمان ثابت والماضي المستقبل
معدومان فالحاضر اذ لو كان معدوما لما انتفيا بهذا الحرف وان كان ثابتا فان كان منقسما امتنع وجود اجزائه دفعة سكان ح
لتقضيها المفروضة بانه غير قار الذات فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون ما فرضناه حاضرا هذا خلف
وان لم يكن منقسما ثبت جزء الذي لا يتجزى في الزمان فثبت في الحركة ايضا لان القدر من الحركة الذي يقع في
الآن ان كانت غير منقسمة فالمطلوب والا لزم انقسام الآن لان الزمان الذي يقع فيه نصف الحركة نصف الزمان
الذي يقع فيه كل الحركة في هذا الخلف فثبت جزء لا يتجزى في الحركة فكذا في الجسم لان المسافة التي يقع فيها
تلك الحركة غير المنقسمة لانه ان انقسمت كانت الحركة منقسمة لان الحركة التي في نصفها نصف الحركة التي في كلها
هذا خلف والا فالخط الثاني اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع الملاقاة غير منقسم والا
لخرج احدهما عن شكله المفروض لانا نخرج خطين من المركز الى طرف خط الملاقاة فنرسم مثلث قاعدته
خط الملاقاة فاذا اخرج من المركز عمود كان اقصر من الخطين لانه يوتر حادة وهما يوتران قائمتين فلا يكون
الكرة حقيقية فاذا ادرنا الكرة على السطح حتى تتم الدائرة حصلت نقط متتالية فتركب منها الدائرة
والسطح الثالث فاذا حركنا خطا قائما على مثله حتى ادناه وكان مما لا ينقسم فلاقيا في كل آن نقطة فتركب
المتحرك عليه من النقط الرابع النقطة ذات وضع غير منقسم فان كانت جوهرا فالمطلوب والا فالحال فيها ان كان
منقسما انقسم الحال فالا لاكن محالا في محلها لم يقبل القسمة فالمطلوب وهذا كله مبني على وجود الكرة ح

هي اصغر الزوايا المراد فلا يقبل القسمة السادس لو انقسم الجوهر لكان انقسامه اما متناهيا فالمطلوب
او غير متناه فيكون الانقسام الى الغير المتناهية ثابتة فيه بالفعل لان القسمة لا تحدث فيه قدرا زائدا
على ما كان قبل القسمة والتالي باطل والا امتنع قطع الحركة للمسافة في زمان متناه لانه يمتنع قطعها يقطع
الا بعد قطع نصفها ويمتنع قطع نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى ولا يمتنع
ان يلحق السريع البطيء السابق لان البطيء حال قطع السريع بعض ما قطعه شيئا فاذا قطع السريع قطع
البطيء آخر وهكذا ولان زيادة الاجزاء يقتضي زيادة المقدار فاذا كان الاول غير متناه
كان المقدار غير متناهية ولانا نأخذ منها اجزاء متناهية ونؤلفها على تناسب الجهات
فيحصل حجم متناه الى غير متناه الاجزاء النسبة متناه الى غير متناه لكنها نسبة المقدار المتناهي
الى المقدار المتناهي هذا خلف واضح تلك الا على نفيه بوجوه الاول الجوهرين ان
اتحد الطرف المماس لاحدهما بالطرف المماس للآخر لزم التداخل والا انقسم الثاني اذا
وضع على ملتقى الجوهرين لخط المركب من ثلثة جواهر ان لم يكن ارفعه واحد منها لكونه على ملتقى
فانقسمت المنتصف ولكان مركبا من اربعة ويخالف وضعاهما ولكان تحاذيا على منتصف الثاني
والثالث الثالث بطؤ الحركات ليس لتخلل السكنات والا لكان التفاوت بين
حركات الشمس والفرس على النسبة زائدة بالسكنات على الحركات فكانت سكنات الفرس ازيد زيادة
كثيرا من حركاته فيلزم ضعف الحركات فاذا قطع السريع جزءا فالبطيء ان لم يقطع شيئا لكان سا
هذا خلف وان قطع اقل لزم الانقسام والا يقطع جزءا او لا اكثر والا لكان مساويا او
اسرع الرابع اذا تحركت الكرة في الوضع تحركت منطقتها مع جميع الدوائر الموازية لتلك

المنطقة

المنطقة فاذا قطعت المنطقة جزءا فان قطع باقي الدوائر جزءا ساوت المدارات كلها
هذا خلف وان قطعت اقل لزم الانقسام الخامس ظل المقياس ان لم يتحرك عند حركة الشمس
ت وهي قدره اول النهار ووسطه هف وان تحرك مساويا وهي المداران هذا خلف وان كان لزم
اقل لزم الانقسام عند حركة الشمس جزءا الانجري الخامس المربع المركب من ستة عشر جزءا او اربعة
اجزاء قطره يساوي احد الضلعين لتباعدت جانبيه يتصح الجوهر ساوى الضلعين وهو محال الشكل ان
والا لزم الانقسام وتمام الادلة من الطرفين مع الاعتراضات عليها والجواب الانفصال عنها ذكرناه في النهاية
قال والاعراض عند المتكلمين احد وعشرون نوعا وعند بعضهم ثلاثة وعشرون نوعا عشرة منها تختص
بالاحياء وهي الحياة والشهوة والنفرة والقدرة والارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر و
الالم اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الجوهر شرع في البحث عن عارضه وهو العرض وهو عارض
عند المتكلمين احدى وعشرين نوعا عشرة منها تختص بالاحياء فلا توجد في غير الحي الاول الحياة وهي صفة
تختص بالحي يصح بها عليه ان يعلم ويقدر ولانه لولا اتصافه بها لم يتصف بهذه الصحة لم يكن اتصافه بها اولى
من اتصاف الجماد بها لكنه وهما في الحقيقة المركب وليست عبارة عن اعتدال المزاج لانه شرط فيها ولانها
قوة للحي في الحركة كما انها مبدأ الحياة وهي مشروطة بالبنية عند المعتزلة والحكماء لامتناع وجودها في الجوهر
الفرد خلافا للاشاعرة الثاني الشهوة وهي كيفية ما حاصلة للحي تقتضي الجذب للمشتهي وميل الطبع الملائم
من حيث هو ملائم وهي مغايرة للارادة فان المريض يريد الدواء ولا يشتهيه الثالث النفرة وهي كيفية
حاصلة للحي تقتضي الرفع للمنفي او ميله ادراكه من حيث هو غير ملائم وهي مغايرة للكراهة لان المريض
ينفر عن الدواء ويريده الرابع القدرة وهي الصفة التي باعتبارها يكون الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل

وإذا شاء أن يترك ترك تبعاً للداعي وعدمه لأن حركة اليد في حق حركة المرتعش والاختيارية
بينهما إلا بهذه الصفة والجبر نفي الفعل على نسبة انضمام الداعي والإيجاب في الوجوب عند الداعي
الف وهي عند خلو القدرة تتغير وتتقدم عليه عند المعتزلة ولكن الأولى إطالة القيام فعلا أما
قادرون على العكس وإنكاره مكابرة ولأن الكافر مكلف بالإيمان حال كونه فلو لم يكن قادرا
لزم تكليف ما لا يطاق وخالفت الأشاعرة في ذلك لأن البقاء عرض عندهم فلو بقيت كانت
باقية فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لأنه لا بد من الانتهاء إلى محل جوهري فيكون المحل حاملا
به ونمنع كون البقاء عرضا وإنما هو أمر اعتباري يحكم به الذهن للماهية عند مقارنته وجودها
الزمان الثاني كالحدوث سلمنا لكن يجوز قيام العرض بمثله كالسرعة القائمة بالحركة
احتياج الجميع إلى محل جوهري لا ينافي حلول بعضها في بعض والاستدلال على التقدم البقاء والجواز
استناد الفعل إلى القدرة متجددة وهي صالحة للضدين عند المعتزلة ولكن ضدين عند الأشاعرة
الخامس الإرادة وهي صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي المقدور واختلفوا فذهب بعض المتكلمين إلى
أنها نفس الداعي شاهدا وغائبا والداعي علم القادر أو ظنه أو اعتقاده بما اشتمل عليه
الفعل من المصلحة وعند بعضهم أنه كذلك غائبا لا شاهدا وعند الأشاعرة أنها زائدة مطلقا
لأنا نفعل ونريد إنا احتجنا إليها لأن نسبة القدرة واحدة إلى الطرفين فلولا الزائد لامتنع الفعل
ولا يصح أن يكون هو العلم لأنه تابع للفعل التابع للإرادة السادس الكراهة وهي صفة
تقتضي ترجيح الترك والبحث فيها كالإرادة السابع الاعتقاد وهو حكم الذهن بأمر على أمر
إيجابا أو سلبا جزما فإن لم يكن مطابقا كان مركبا وهو نوع مغاير للعلم والظن عند المتكلمين وعند الحكماء أو سلبيا م

انه

هو جنس لهما لأن الحكم إن لم يكن جازما كان ظنا وإن كان جازما فإن كان مطابقا ثابتا
فهو العلم وإلا فهو الجهل المركب أو اعتقاد المقلد الثامن الظن وهو ترجيح أحد الطرفين على
الآخر ترجيحا غير مانع من النقيض في الذهن فإن طابق فصادق وإلا فهو كاذب التاسع النظر
الى م وهو ترتيب أمور ذهنية يتوصل بها إلى أمر آخر وهو واجب عقلا عند المعتزلة لأن المعرفة واجبة
لأنها دافعة للخوف الحاصل من اختلاف العقلاء والخاطر ولا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب
إلا به فهو واجب ولا يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا أو تكليف ما لا يطاق وشرطه عدم
عدم العلم لامتناع تحصيل الحاصل وعدم الجهل المركب لمنافاته الجزم الطلب وهو أول الواجبات
عند بعضهم والحق أنه المحتاج القصد إليه وهو مفيد للعلم فإذا السفسطة لا نأخذ جزما عليه نتيجة
حال العلم بالمقدمتين العاشر الألم وهو إدراك المنافي واللذة إدراك الملائم وقيل إنها عدمية
من م هي الخلاص عن الألم كما ذهب إليه محمد زكريا الطبيب فليس أحدهما بالصفة لأنه خلق بسبب الألم
فقيل تفرق الاتصال سوء المزاج المختلف واعترض على الأول بأنه عدمي فلا يكون علة لوجودي
ولأنه حاصل عند الاغتذاء مع انتفاء الألم فالحادي عشر تكون للأحياء وغير الأحياء وهي الكون
وهو يشتمل أربعة أشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتأليف والاعتماد كالثقل والخفة
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللون والصوت والرائحة والطعم والأعيان الكلية
زاد بعضهم الفناء والموت أقول هذه الأعراض لا يفتقر موضوعها إلى كونه حيا إلا

الكون وهو حصول الجسم في الحيز وهو الاين عند الحكماء وهو مغاير للجسم والمكان لانه نسبة بينهما
وهو جنس لاربعة انواع الحركة وهي الحصول الاول في الحيز الثاني وعند الحكماء انها كمال اول لما
بالقوة من حيث هو بالقوة اما كونها كمالا فلانها عرض حصل للجسم بعد عدمه فكانت كمالا له واما كونه [illegible]
اول فلان الجسم ما دام في مكانه الاول يحصل الكون في المكان الثاني والسلوك اليه لكن السلوك
مقدم على الكون فهو كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وبه فارق الحركة
سائر الكمالات فانها اذا وجدت خرج ما هي كمال له من القوة الى الفعل والاستقرار
كالاول فوق الحركة بعد حصولها يكون الجسم بالقوة في المكان الثاني فكمالها انما هي لما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة فاذا حصل في المكان الثاني وخرج الى الفعل انتفت كماليتها وبعض
الاوائل نفى الحركة لانها ليست عبارة عن الهيئة الاولى فان الجسم لم يتحرك بعد ولا عن الثانية
لانها قد انقطعت ولا عن مجموعهما لعدم تحققه في الخارج ولا الوسط بين الهيئتين في الاكوان
بعد الهيئة الثانية والثانية ثالثة هف وينقل الكلام اليها النوع الثاني السكون
وهو عند المتكلمين عبارة عن الحصول في الحيز اكثر من زمان واحد وعند الاوائل انه عدم الحركة
عما من شانه ان يكون متحركا فالتقابل بينهما عند المتكلمين تقابل الضدين وعند الاوائل تقابل
العدم والملكة الثالث الاجتماع وهو كون الجوهرين بحيث لا يتخللهما ثالث الرابع
الافتراق وهو كونهما بحيث يتخللهما ثالث ولا تنحصر الاكوان في هذه الاربعة عند بعضهم واثبت بعضهم
كونا خامسا وهو اول حصول الجسم في مكانه الذي خلقه الله فيه فانه ليس حركة ولا سكونا وبعض
المتكلمين جعل الحركات غير السكنات لان المايز بينهما بالبقاء وعدمه وهو امر خارج عن حقيقة

الحجم

١٣

في الماهية كالصبي والرجل فعلى هذا يكون هذا الكون واضافة الكون الثاني التاليف اثبته ابو هاشم
واصحابه عرضا قائما بمحلين لا ازيد لان بعض الاجسام يصعب تفكيكها بعرض يقتضي الصعوبة لكن
بهما من عندنا ولا من غيره وذلك المقتضي يستحيل ان يكون ما بالجوهر الواحد لاقتضائه ما يتعلق بالجوهرين
ولا بما زيد من الاثنين والا لجاز ان يقوم بالمحل الواحد تاليف واحد لعدم الاولوية في عدد
التاليف فكنا اذا اخذنا جزءا من الحبل عدم تاليفه لعدم بعض محله فيسهل تفريق الباقي
وهو المعلوم البطلان والمحققون من المتكلمين نفوا هذا التاليف ومنعوا من قيام العرض
الواحد باكثر من محل واحد بالضرورة كامتناع حصول الجسم في مكانين ولكن جوزوا قيام عرض واحد
بمحل منقسم كالوحدة القائمة بالعشرة والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحياة
بالبنية المنقسمة الى الاعضاء فهو قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم الثالث الاعتماد ويسمى ميلا
عند الحكماء كالثقل والخفة وهو واسطة بين الحركة وعلتها فالثقل علة للحركة الى المركز والخفة علة للحركة
الى المحيط وهو مغاير للحركة كالزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا فانه يحس فيه الميل ولا حركة له وكذا
الحجر المسكن تحت اليد في الهواء يحس ثقله ولا حركة فيه واستدل الاوائل عليه بانه لولا الميل لوقعت الحركة
المقرونة بالعائق كالحركة الخالية عنه في الزمان والتالي باطل بالضرورة وبيان الشرطية انا لو فرضنا
جسما خاليا عن الميل تحرك قسرا مسافة ما فانه يتحركها في زمان ما بالضرورة واذا فرضنا مع ما فرضنا
تحرك تلك المسافة بتلك القوة فانه يتحركها في زمان ازيد فاذا فرض معاوقة اخرى اقل من الاول

و بعضها يسهل تفكيكها فانها [illegible]
بسبب تفكيكها [illegible]

جزء او احد منه

وجاز ان يتحركا في الزمان المساوي لزمان الحركة لما لا نهاية عنه هذا البحث فيه مكلف في النهاية
الرابع الحرارة وهي كيفية محسوسة تحدث الخفة والتحليل وتجمع بين المتجانسات وتفرق بين
المختلفات من المركبات وهي من قبيل الكيفية المحسوسة من النار والاشعة والحادثة عن الحركة والحرارة
الغريزية تخالفها بالنوع الخامس البرودة وهي كيفية محسوسة تحدث ما يقابل فعل الحرارة كالثقل
والتكاثف وذهب بعضهم الى انها عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حارا وهو خطأ لانا نحس بالجسم
البارد وبكيفية زائدة على الجسمية والعدم لا يحس به السادس اليبوسة وفسرها ابو علي بانها كيفية
يعسر بها قبول موضوعها للاشكال الغريبة وتركها وهو بالصلابة اولى وقيل انها تخالف السابع الرطوبة
وفسرها قوم بانها الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه والهواء ليس
برطب والاخرون بانها الكيفية التي بها يكون سهل التشكل بالشكل الغريب سهل الترك له فيكون الهواء
رطبا والنار رطب وقيل انها البلة والحق ان هذه امور محسوسة لا يجوز تعريفها اذ لا يمكن الا باعتبار
اضافات لازمة لها لا يدل شيء منها على حقيقتها فلا يفيد تعريفها الا ولا ما يفيده الاحساس الثامن
اللون وعند ابي هاشم جنس للسواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة وما عدا هذه الخمسة مركب منها
كالزرقة والغبرة وعند بعض الاوائل ان الخالص السواد والبياض والباقي مركب منهما وعند آخرين
منهم ان السواد لون حقيقي دون البياض لانه يتخيل عند مخالطة الهواء ويبطل بالبيض المسلوق
فانه يبصر بعد الشفاف الابيض لا باعتبار احداث النار فيه هوائية لانه يبطل الطبخ الثقل وشرط رؤيته
الضوء وقال ابو علي انه شرط وجوده لان اللون غير مرئي في الظلمة فان كان لعدمه فلا ... وان كان
لان الهواء المظلم عائق فان الظلمة ليست كيفية عائقة عن الابصار ولهذا يرى البعيد من قرب النار

غلط

يحصل للاجسام الشفافة المسحوقة جدا كزبد الماء ج ج

وشرط رؤية الضوء وقال ابو علي انه ج ج

اللون

اختلف في

واللون من الكيفيات المبصرة والاوائل في كيفية الابصار فقال بعضهم انه يخرج من العين شعاع على
هيئة مخروط قاعدته عند المرئي ورأسه عند العين وهو خطأ لان الخارج ان لم يكن جسما
فانه لا يخرج من العين على صغرها هذا المقدار العظيم وان كان عرضا فان الاعراض لا تقبل الانتقال وقال
الاخرون بالانطباع وهو خطأ ايضا لاستحالة انطباع العظيم في الصغير وقد بينا الحق في
ذلك في النهاية وجعل بعضهم الضوء نوعا من اللون وهو خطأ فان السواد والبياض يشتركان
في الاضاءة ويختلفان في ماهيتهما وانما هو كيفية منبسطة على الاجسام من غير ان يقال انها سواد
او بياض وغيرهما التاسع الصوت وهو كيفية محسوسة بحاسة السمع يمتنع بقاؤه وقيل انه جسم وهو
خطأ لان تحرك الاجسام في المسيرة لا يدرك الابصار دون الصوت ويحصل بتموج الهواء الحاصل
من قرع او قلع الى ان يصل الى سطح الصماخ ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه
بل تموج يحصل بالتدارك لصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون التموج وقد نازع قوم في توقف الوصول
التموج الى الصماخ والا لما سمع الكلام من وراء الجدار على هيئته لان الحامل للحروف ان كان كل جزء من الهواء
الواحد مرارا او جزء واحد لما سمعه الا واحد واذا تموج الهواء وقاوم ذلك التموج جسما كجبل او جدار
املس بحيث يرد ذلك التموج الى خلف على هيئة حدث صوت آخر وهو الصدى فان تقاربت الصماخات
بعد التموجات فسمع الصوت اشد والحروف اصوات متقطعة معتمدة على المخارج وقال الرئيس الحروف
هيئة معارضة للصوت تتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع العاشر الطعم

يعني ان ... بعد حصول ... ينعكس ... الى المرئي ... [illegible] ... الصور على ... [illegible] ... الاشفاف ... الابصار ... [illegible]

وفي الكيفيات المشهورة ولم يوضع لانواعها اسماء والا تخصص بالاضافة الى الموافقة والمخالفة
فيقال رائحة طيبة ومستقذرة او بالاضافة الى الطعوم مقارنة لها فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة
ولا يعرف او ادراكها الى اشتمالها محلها والا لعدم الشم والرائحة عند تواترها او ادراكه الاصل العشر
الطعم وهو كيفية مدركة بحاسة الذوق وهو بعض الشيء انواع لانها كيفية فاعلة على
اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل في كل منها اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة
بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف حدثت الحرافة وفي المعتدل
حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل
القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل
التفاهة بخلاف البسيط فان البسيط عدم الطعم عما من شأنه حصول الطعم له واثبت ابو هاشم
الفناء معنى يضاد ولهذا ابطال الاجسام باقية فلا العدم لذاتها ولا الفاعل لان الفاعل شأنه
التأثير لا عدم والعدم المؤثر لاستغناء الباقي عنه ولا لانتفاء شرطها هو العرض لان الجوهر شرط
العرض فلا بد وينبغي ان يكون للطاري ضد هو الفناء ولا بقاء له والا افتقر الى ضد وهذه
المقدمات ضعيفة واثبت الحدوث الموت لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق التقدير و
المقدر ولا يجب ان يكون وجوديا او يطلق اسم الخلق عليه مجازا قال الحكماء قالوا اجناس
الا عراض تسعة الكم والكيف والمضاف والوضع والاين ومتى والملك والفعل والانفعال
اقول ذهب جمهور الحكماء الى ان اجناس الاعراض تسعة الاول الكم وهو عبارة عن القابل
للمساواة واللامساواة لذاته وخرج بهذا القيد ما يقبلهما باعتبار غيره وهو ما حل فيه الكم

وبالتعادل

اوما

او ما يحل الكم فيه او يتعلق به نوعا ما من التعلق ورسمه بانه الذي يمكن ان يعرض فيه واحد
عاد له واما بالفعل كما في المنفصل او بالقوة كما في المتصل فالكم هو انه ما يتصل ان امكن ان يعرض
فيه اجزاء يتلاقى عند حد مشترك يكون بداية لاحد القسمين ونهاية للآخر واما المنفصل
هو العدد ولا غير ان لم يكن كذلك فالمتصل اما قار الذات يمكن اجتماع اجزائه في الوجود فهو
او لا وهو الزمان خاصة والقار ان انقسم في جهة واحدة لا غير فهو الخط وان انقسم في جهتين
خاصة فهو السطح فان انقسم في ثلث جهات فهو الجسم التعليمي وهو مغاير للطبيعي السمعية بانه
عند تبدل الحجم عليها عليها والمتكلمين نفوه لانه مبني على نفي الجوهر ولان الاثنين ان وجد
في كل واحد في واحد كان الواحد اثنين هذا وان عليها في المجموع كان البحث في الهيئة الاجتماعية
كالبحث فيها ولو كان المقدار عرضا فان محله متعدد الزم اجتماع الامثال والا كان حصول الحجم
المحل بتعاظم لا فيه فينقلب المجرد عرضا وبالعكس والمنفصل متناه في جانب النقصان الى الواحد لا
في جانب الزيادة لان المنفصل لا يتناهى في جانب النقصان عندهم في يتناهى في جانب الزيادة الا
والا امكن فرض خطين غير متناهيين خارجين من نقطة واحدة كساقي مثلث في البعد والبعد بينهما
متزايد على نسبة تزايدهما فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واختلف في البعد الذي هو مجرد
الطول والعرض والعمق هل يستحيل قيامه بذاته او لا فقال ارسطو بالاول وجعله عارضا للمادة
دائما وتبع افاضل السعيدين لذاتيهما ظاهر قسم اي جوهر قائم بذاته وكالمكان الخلا
يسري فيه الاجسام ويجوز بعدها منه ولا يمتنع لذاته خلوه عن المادة والصورة ومنه خلاق

المتكلمون

كان

الاجسام وارسطو جعل المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
الجسم المحوي وابطل الافلاطون بالزام كون الحجر الواقف في الماء والطير في الهواء متحركين
وكون الشمس ساكنة ثم اقبلوا الشبهة لبعضهم الى امتناع خلو هذا البعد عن جسم شاغل له و
الالحادات لاكن مع العايق كي لا سعة لانه اذا تحرك مسافة خالية في زمان ثم تحرك بها في ملاء
كان الزمان اطول فاذا فرض ملاء اخر ارق من الاول على نسبة الزمانين ساوى زمان الحركة في الخلاء
الحركة الخلائية وتبطل بان الحركة لذاتها تستدعي قدرا من الزمان والتفاوت لما هو فيها
يستحق بسبب المعاوقة وجوز ما اخرون ولا لازم الدور او التداخل وكون جميع اجزاء العالم
تحرك البقية او الخلخل والتكاثف لعتقيان مبنيان على اثبات المادة الثاني الكيف وهو
هيئة لا يوجب تصورها على تصور غيرها ولا تقتضي القسمة واللاقسمة في محلها اوليا فانها تخرج
بها الجوهر وعدم توقف تصورها على تصور غيرها تخرج به الاعراض النسبية وعدم اقتضاء القسمة
واللاقسمة تخرج به الكم وقوله اقتضاء اوليا يرجع الى اقتضاء عدم القسمة وذكر ليدخل فيه العلم اقتضاء
بما لا ينقسم فانه لا يقتضي اللاقسمة اقتضاء اوليا بل اقتضاء متعلقة وهو جنس عالي تحته اربعة
انواع الاول الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس اما الملموسات كالحرارة والبرودة
وغيرهما او المبصرات كالالوان والاضواء او المسموعات كالاصوات او الحروف او المذوقات
وهي الطعوم او المشمومات وهي الروائح وهذه ان كانت راسخة سميت انفعاليات كانفعال الحواس
عنها او لانها انفعال انفعالات الثاني الكيفيات النفسانية وهي المتعلقة بذوات
الانفس كالعلوم والظنون والادراك باحد الالات للنفس التي هي الحواس الظاهرة والارادة
والشهوة وغيرها من الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة سميت ملكات وان كانت

غير راسخة سميت حالات الثالث الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة
والانحناء والتربيع والتثليث او المنفصلة كالزوجية والفردية والاولية والتركب الرابع الكيفيات
الاستعدادية فان كانت نحو الدفع فهي القوة كالمصحاحية وان كانت نحو القبول فهي
اللاقوة كالممراضية الخامس المضاف وهو النسبة المتكررة ورسمه بانه ما يعقل بالنسبة الى غيره ولا
وجود له سوى ذلك فبالاول يخرج عنه الجوهر والكيف وبالثاني يخرج عنه باقي الاعراض النسبية
فانها وان عقلت بالنسبة الى غيرها الا ان لها ماهيات معروضة للنسبة فان الاين ليس نفس النسبة
الحصولية في المكان بل هو عرض في نفسه يعرض له النسبة لانه لولاه لكانت النسبة جزء من
المعقول النسبة فكانت حينئذ عالية على ان بعض المتأخرين ذهب اليه وجعل الاجناس العالية
اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة ويخرج ايضا عنه المضاف المشهوري وله خاصيتان
التكافؤ في الوجود الذهني والخارجي لا يتقدم احدهما على الاخر ووجوب الانعكاس فالاب
للابن والابن ابن للاب لو نسب احدهما مجردا عن الاضافة لم يثبت الانعكاس كما
تقول الاب اب لفلان ولا تقع النسبة حقيقية واحتجوا على اثباته بان العقل يحكم بفوقية
السماء وهو حكم صادق مطابق وليست الفوقية عدمية لانها نقيض اللافوقية الصادقة على
المعدوم فتكون عدمية فتكون نقيضها ثبوتيا وفي الكل نظر من وجوه وثبوت كل عرض
نسبي والا لزم التسلسل لان حصولها في محلها نسبة لها اليها اضافة ثم لتلك الاضافة تسلسل الى
فيكون لها اضافة اخرى واجاب الشيخ بان الاب انما يعقل مضافا باعتبار الابوة ابتداء مضافة

الابوة فلما عقلنا حصولها في المحل اثبتنا اضافة اخرى هي الحصول مغايرة للابوة لتغايرهما
في الحقيقة اما حصول تلك الحصول فانه داخل تحت مطلق الحصول في المحل فلا يستدعي ثبوت
اضافة اخرى وليس بحيث ان اضافة مغايرة له لوجوب مغايرة النسبة لكلي المنتسبين فكان
التسلسل لازما والمضاف منه حقيقي هو نفس الاضافة كالابوة ومشهوري هو محلها او المجموع
منهما الرابع الوضع وهو هيئة تعرض للجسم بسبب انتساب اجزائه الى امور خارجة عنه كالقيام فانه
يعتبر فيه نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض بالمحاذاة مثلا ونسبة اجزائه الى امور خارجة عنه هو كون
راسه من فوق فلولا النسبة الثانية لكان الانتكاس قياما والاقرب جعل المقولة هو النسبة
الاولى لانها جزء من المجموع الحقيقي الاعم منه فيكون هو الجنس العالي فالعدة انواع المجموع الحقيقي انواعه
المجموع الخامس الاين وهو نسبة الجسم الى المكان بالحصول فيه وهو حقيقي كالكون في المكان وغيره وهو
الكون في غيره السادس المتى وهو نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه او في طرفه السابع الملك وهو نسبة
التملك وهو وجود شيء لشيء من شانه ان يتصف به فرضا له حال [illegible] ولم [illegible] او هو نسبة الى الملك
ولاشتباه هذه المقولة بغيرها قيل انه نوع من المضاف [illegible] الحكماء [illegible] عبارات الملك والقال
الرئيس اني لست احصلها ويشبه ان يكون عبارة عن كون الشيء محيطا بشيء اخر بحيث ينتقل بانتقاله
التنقل [illegible] اخر [illegible] على [illegible] المنقول [illegible]
والبعد [illegible] ان [illegible] الفعل وهو نسبة التاثير وهي هيئة تعرض للفاعل حال الصدور الفعل عنه
للفاعل فاذا [illegible] الفعل [illegible] المقولة التاسع الانفعال وهي نسبة التاثر وهي هيئة تعرض للمنفعل [illegible]
عن الفاعل [illegible] حالة الانفعال والمتكلمون منعوا من وجودهما في الخارج والا لزم التسلسل [illegible]
والفعل [illegible] بينهما [illegible] فيكون للفاعل والانفعال [illegible] ان كون كل واحد من هذه [illegible]
جنسا من [illegible] الاشياء انما [illegible] يتوقف على كون كل واحد منها [illegible] وذاتيا [illegible] الاتفاق [illegible]

[illegible]

لاجل الاشتباه

التنقل

اعم من كل جنس يندرج تحته قال ويسمى هي مع الجوهر المقولات العشرة لان ما في جميع الممكنات
اقول هذه الاعراض التسعة اجناس عالية لجميع الاعراض والجواهر جنس عال لجميع الجواهر وكل ممكن اما جوهر
او عرض فصارت هذه المقولات العشرة شاملة لجميع الممكنات فمن اثبت النقطة والوحدة والان
لم يتم عنده هذا الحكم لانها ممكنة وبسيطة فلا تندرج تحت جنس نعم المقولات اجناس الاجناس وهذه
البسائط وان كانت ممكنة وعامة فليست اجناسا الاتفاق افرادها في الماهية قال الموجودات
اما متماثلة واما متضادة واما متخالفة اما المتماثلة فكالبياضين المثبت ويندرج البياضية اقول
هذه قسمة الموجودات بنسبة بعضها الى البعض وهي من الامور العامة فلهذا قدمها الاحتياط اليها و
تقريرها ان كل موجودين اما ان يتماثلا اي يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر وانما يتمايزان
بعوارض زائدة على ماهيتهما كالبياضين المثبت ويندرج تمام الماهية وانما يختلفان باعتبار اضافتهما الى
موضوعين متغايرين ونسبتهما الى الموضوع خارجة عن حقيقتهما واما ان لا يتماثلا بان يكون المعقول
من احدهما غير المعقول من الاخر فاما ان لا يمكن اجتماعهما كالسواد والحركة فهما المختلفان والا فالضدان كالسواد
والبياض والاقرب ان يقال الموجودان اما متماثلان او مختلفان والمختلفان اما ان يمكن ان يجتمعا او لا
فالاول هو المختلفان غير المتقابلين والثاني اما ان يعقل احدهما بالقياس الى الاخر او لا والاول المتضايفان
والثاني المتضادان قال اما المتضادان فهي الاعراض التي تكون من جنس واحد لا يمكن ان يجتمع في محل واحد
في وقت واحد ويمكن حلولهما فيه على التعاقب وخلوه عنهما جميعا كالالوان ولكنها ازادوا في قيودها
ان يكون بينهما غاية البعد اقول الموجودات المتضادة هي الاعراض التي تكون من واحد ولا يمكن اجتماعها

من جنس ما

واحد في محل واحد في وقت ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه عنهما جميعا وذلك مثل السواد
والبياض وغيرهما من انواع الالوان واحد الاعراض في حدها التخصيص بالاعراض لان الجواهر لا تضاد
على عند من يا خذ في حدها التعاقب على موضوع واحد لان الجوهر لا يحل في موضوع وان اكتفى فيه
بالتعاقب على مطلق المحل كان لبعض الجواهر ضد كالصور النوعية المتعاقبة على المحل الواحد وقيد
الدخول في جنس واحد جزءا من الحد لان التضاد لا يعرض للاجناس بالاستقراء ولا للانواع
الا اذا اندرجت تحت جنس اخير ولا يتحقق الاول بالخير والشر لانهما ليسا جنسين ولا الثاني
بالشجاعة والتهور المندرج احدهما تحت جنس الفضيلة والاخر تحت الرذيلة اذ هما الغرض من التضاد
لهما وقولنا لا يمكن اجتماعهما في محل واحد احتراز عن انواع مندرجة تحت جنس واحد وتجتمع في
محل واحد في وقت واحد ويمكن حلول المتضادة في المحل الواحد على التعاقب وخلوه عنهما جميعا
كالالوان فان خال عنهما بهذا هو المتضاد بحسب المشهور واما بحسب التحقيق فكما ذهب اليه الحكماء وهو
ان يزاد فيه ان يكون بينهما غاية البعد قال فان لم يجوز ان يكون لنوع واحد اضداد
كثيرة على الرأي الاول ولم يجوز ان يكون له الا ضد واحد على الرأي الثاني وما عدا المتماثلة
والمتضادة مختلفة اقول على التفسير الاول يجوز ان يكون للشيء الواحد اضداد كثيرة لانه
لا يعتبر فيه غاية البعد كالسواد الذي يضاد جميع انواع اللون لعدم امكان اجتماعهما في محل واحد
في موضوع واحد في وقت واحد وعلى التفسير الثاني لا يكون للواحد الا ضد واحد وهو الطرف
الضد فالسواد في الغاية يضاد البياض في الغاية لا غير لانه لو وجد شيئان في غاية البعد من السواد
فاما ان يكون مخالفتهما له بوجه مشترك بينهما فيكون في السواد هو ذلك الوجه المشترك وهو واحد
فضد الواحد واحد واما ان يكون كل منهما مخالفا له بوجه مغاير للوجه الذي يخالف به الآخر فيكون

هناك

١٨

هناك وجوه من التضاد لا وجه واحد وهو محال لاستحالة ان يكون الوجه الذي يخالف به السواد خلاف
الامور الكثيرة واحدا وان يشترك الامور الكثيرة في شيء واحد قال اعلم ان التقابل بالتضاد
يشتمل التضاد وغيره على اربعة اوجه الاول التقابل بالتضاد والثاني التقابل بالنفي والاثبات
الثالث التقابل بالملكة والعدم كالعمى والبصر الرابع التقابل بالتضايف كالابوة والبنوة اقول
لما ذكر انقسام الموجودات الى المتضادة وغيرها بحث عن جنس التضاد وهو التقابل والمتقابلان
هما اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في وقت واحد فاللذان يشتمل الايجاب
والسلب فانهما لا يجتمعان في ذات واحدة ويخرج عنه غير المتقابلة وقولنا من جهة واحدة في وقت
واحد ليدخل فيه المتقابلان فانهما قد يجتمعان في ذات واحدة لكن باعتبار جهتين كالابوة والبنوة
فانهما قد يجتمعان لا من جهة واحدة بل باعتبار جهتين فان زيدا قد يكون ابا بالنسبة الى جهة وقد
يكون ابنا باعتبار جهة اخرى وفي وقتين فان السواد والبياض قد يجتمعان في وقتين في محل واحد
وهو جنس تحته اربعة انواع تقابل التضاد والسلب والايجاب والعدم والملكة والتضايف لان المتقابلين
ان كانا وجوديين فان تعقل كل واحد منهما بالانفراد فهما الضدان وان تعقل كل واحد بالقياس الى الآخر
فهما المتضايفان وان كان احدهما عدميا فان اعتبرنا موضوعا قابلا له فهو العدم والملكة والا فهما
السلب والايجاب فهما راجعان الى العقل والتعبير بخلاف العدم والملكة فانهما راجعان الى ما في نفس الامر ولكن
تقابل العدميين اما المطلقان فلاتحادهما واما المقيدان فانه يصدق على غير المتكلمين واما المطلق
والمضاف فلان احدهما اعم من الآخر والتقابل من حيث عروض التقابل الذي هو نوع من المضاف الحقيقي

قيل ان تقابل السلب والايجاب [illegible]
[illegible]
[illegible] منه

المضاف وباعتبار ذاته اعم والاشياع في عروض الخاص العام والسواد من حيث انه ضد البياض
مضايف الاخص في ذاته وتعاند الضدين بشدة تعاندهما بحسب الايجاب باستلزام الخاص العام دون العكس
وقيل بالضد لان المعاند للخير هو انه ليس فيه الشر باعتبار انه ليس بخير عاند الخير لا باعتبار الوجود اصلا اقول
الدور محال وهو ان يكون المعلول علة العلية بواسطة او بغيرها والمتناهي من حيث هو متناه متقدم
على مقدمه من تلك الحيثية اقول الغرض الاقصى من هذا الفن اثبات واجب الوجود وتعدد بيان صفاته
وهو متوقف على ابطال الدور والتسلسل فلهذا اقدم المصنف الدور وهو ان يتوقف كل واحد من الشيئين
على صاحبه فيما هو متوقف عليه كما لو توقف وجود العلة على وجود معلولها المتوقف على وجود علته وكما
في المتضايفين من حيث هو متضايف اذ التقدم على متقدمه من تلك الحيثية والثاني لم يتحقق في العلل والمعلولات
وعليهما فان المتضايفين المتضايف عنه في الزمان فامتنع عن الاول دون الثاني واكثر العقلاء على ان
العلم باستحالته ضروري قال والتسلسل عند المتكلمين محال مطلقا وبالجملة كل عدد يفرض فهو مثله
لان كل عدد يفرض قابل القلة بان ينقص منه شيء والكثرة بان يزاد فيه شيء وكل قابل للقلة والكثرة
فهو متناه اقول التسلسل عند المتكلمين عبارة عن وجود ما لا يتناهى من الاعداد سواء كان بينها
ترتيب وضعي او طبيعي او لا سواء وجدت دفعة واحدة او على التعاقب وهو محال عندهم بجانب الف
بكل اعتبار وبالجملة كل عدد يفرض قل او كثر فهو متناه لان كل عدد يفرض فانه قابل للزيادة والنقصان
وكل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناه اما الصغرى فلان كل عدد يفرض فهو اقل من ضعفه ضعفه
اكثر من نصفه واما الكبرى فظاهر ولكنا منعوا المتعددتين اما الصغرى فلان الزيادة والنقصان

لا يتصفا

19

لا يتصفا بهما الا العدد المتناهي دون غيره واما الكبرى فلان ... انه اكثر معدوداته
لاشتمال الاول على الواحد دون الثاني الممتنع او الثانية بالحكم ولان تضعيف الالف
مرارا لا الى نهاية اقل من تضعيف الالفين مع انهما غير متناهيين قال واما عند الحكماء فكل
عدد يكون احاده موجودة دفعة واحدة وله ترتيب فهو متناه ويستحيل ان يكون غير متناه واما
ما لا يكون احاده موجودة دفعة او لا يكون له ترتيب فيجوز ان يكون غير متناه فهذه هي الاصول التي اردنا
تقديمها وبيان ما يحتاج اليه البيان فتبين بذه مواضعها وقد اوردناها بارادة في محل الجواب
اقول الحكماء شرطوا في استحالته امرين الوجود و الترتيب الطبيعي كالعلل والمعلولات او الوضعي كالابعاد
والحركات فان ترتبت لكنها لم توجد دفعة جاز عدم التناهي فيها كالنفوس وان كانت موجودة
دفعة لكنها انتفى الترتيب بينها جاز عدم التناهي فيها ثم استدلوا على بطلان التسلسل ببرهان
التطبيق وتقريره انا اذا فرضنا جملة من علل ومعلولات غير متناهية اخذنا منها عددا متناهيا
ثم اطبقنا احدى الجملتين بالاخرى فان تساويا كان الشيء مع غيره كهو لا معه والزائد مثل الناقص وهو باطل بالضرورة
وان نقصت احديهما تناهت والزائد انما زاد عليه بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه
بالضرورة واعلم ان هذا البرهان آت في الجميع لامكان التطبيق لعدم فيه الترتيب فلا ينفع ذلك جعلها في
النفوس مرتبة في الطبع من النفس التي لا تشترط في النفس التي لا بد لان الترتيب الطبيعي بالتوليد ليس شرطا
في النفس وكذا الحركات فان السابقة سبب معد للاحقة وايضا لا يجب ان يكون بين المعلول المعين
وبين كل واحد من علله علل متناهية او لا يكون والاول يستلزم تناهي العلل وهو المطلوب والثاني لم

انحصار غير المتناهي بين حاصرين وهو محال قال الباب الاول في اثبات موجد العالم
العالم عبارة عما سوى الله تعالى ان ما سوى الله تعالى اما جواهر او اعراض واذا ثبت احتياج الجواهر ثم
الى موجد ثبت احتياج الاعراض اليه لاحتياجها الى ما يحتاج اليه والمتكلمون ينكرون وجود جواهر
غير جسمانية كما يجيء بيانه وتفصيله فاثبتوا حدوث الاجسام والجواهر ويستدلون بذلك على اثبات
محدثها القديم ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق قوله هذا هو المقصد الاقصى من هذا
الفن ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور وجب تعريف العالم ليصح عليه الحكم بالحدوث الحكم عليه
وله تفسيران احدهما انه السموات والارض وما بينهما والثاني انه عبارة عما سوى الله تعالى فيدخل فيه الاول
الجواهر المجردة عند من اثبتها وهذا التعريف يتوقف على تصور الله تعالى ببعض الاعتبارات
لا على ثبوته وما سوى الله تعالى اما جواهر واما اعراض لانه اما ان يكون في موضوع فيكون عرضا
او لا في موضوع فيكون جوهرا والعرض لا يعقل قيامه بنفسه بل يفتقر الى محل يوجد فيه فاذا ثبت
احتياج الجواهر الى موجد ثبت احتياج الاعراض اليه لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء
وعند الاوائل الجواهر اما ان يكون مادية وهو الاجسام والجواهر واما ان لا يكون مفارقة وعند اكثر ان ام
المتكلمين انه لا تحقق للقسم الثاني بل لا امكان له لمشاركة للباري تعالى في حقيقته لانه مشاركه في التجرد و
ليس بجيد لان الاشتراك في التجرد اشتراك في وصف سلبي والاشتراك في الصفات الثبوتية لا يوجب
الشركة فضلا عن السلبية والمتكلمون يستدلون على ثبوت الصانع تعالى تارة بحدوث العالم واخرى بامكانه فيثبتون اولا
حدوث الاجسام والجواهر التي يتالف منها الاجسام ويستدلون بذلك على اثبات محدثها لقضاء
الضرورة بان كل محدث له محدث ثم بانه قديم والا لزم افتقاره الى محدث اخر ولهم في اثبات

حدوث

كل جسم ح

حدوث الاجسام طرق كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة قال احدها قولهم الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل
ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فكل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوى احدها
اثبات وجود الحوادث والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها والثالثة بيان حدوثها جميعا والرابعة
بيان ان كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث اما الاول فظاهر فان الاكوان اعني الحركات والسكونات
والاجتماعات والافتراقات امور ثبوتية هي غير الاجسام وذلك لان الحركة هي كون الجسم في حيز بعد كونه في
ذلك الحيز والاجتماع هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن ان يتخللهما جوهر ثالث والافتراق
هو كونهما في حيزين على وجه يمكن ان يتخلل بينهما جوهر والاكوان تتغير وتتبدل مع ثبوت الاجسام
وهي امور موجودة غير الاجسام ولا يمكن وجودها الا في الاجسام اقول هذا هو الدليل المشهور عند
المتكلمين على حدوث الاجسام وتقريره ان الجسم لا يخلو عن الحوادث اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج كل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوى
اشتملت الصغرى منها على ثلاث والرابعة هي الكبرى احدها اثبات وجود حوادث زائدة على الجسم
لان كون الجسم لا ينفك عن الحوادث فرع ثبوت الحوادث الثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها وهي
نفس الصغرى اخذت مجردة عن وصف الحدوث الثالثة بيان حدوثها جميعا الرابعة بيان ان كل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث اما الدعوى الاولى فظاهرة لانا نعلم ان كل جسم حاصل في حيز محاذ اذا سار اليه

باعتبار انه هنا او هناك او في مكان هو السطح او البعد على اختلاف المذاهب فان كان الحصول فيه اكثر
من زمان واحد فهو السكون والا فهو المتحرك في انه اذ لا بد ان كان مجامعا له ان لم يمكن ان يتخللهما
ثالث فالاجتماع والا فالافتراق وهذه الاكوان امور ثبوتية لانها محسوسة ولان الحركة موجودة اتفاقا والسكون
كذلك لمشاركته اياها في نفس الماهية وهي مغايرة للجسم لانها تتغير مع بقاء الاجسام وتتبدل بعضها
ببعض فالمتحرك يسكن وكذا الساكن يتحرك لانا نقول الرؤية ليست في الحقيقة الا للسطح وكذا الملموسات
فان الاكوان امور موجودة بغير الاجسام ولا يمكن وجودها الا في الاجسام اذ لا يعقل حركة من حيز الى
آخر او سكون في حيز او اجتماع حيزين او افتراق فيهما بغير الاجسام الا ان غيرها لا امكان لها كما
اشار بذلك الى برهان آخر على المغايرة اما الاول فلا يحتاج يكون اعراضا لامتناع قيامها بذاتها
مغايرة للجواهر قال واما بيان ان الاجسام لا تخلو عنها فلان كل جسم يستحيل ان يكون
لا في حيز وكونه في حيز ينحصر في الحركة والسكون واذا كان جسمان في حيزيهما انحصر كونهما
في الاجتماع والافتراق اقول هذا بيان الدعوى الثانية من الدعاوي الاربع وهي كون
احدى هذه الاكوان لازمة للجسم وهو ظاهر لما بينا من ان الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا
عنها لاستحالة وجوده مجردا عن الحيز وكونه في حيز لا ينفك عن النقيضين اعني الثبوت فيه و
الانتقال عنه واذا فرض الجسم مع آخر في حيز فلا ينفك احدهما عن الاجتماع والافتراق اما
قال واما انها حادثة فلانها تزول وتتبدل بعضها ببعض فان هي محتاجة في وجودها الى غيرها
فهي ممكنة ومستقيم الدلالة على ان كل ممكن حادث ولا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث

الى

الى غير النهاية اما اولا فلان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان ويستحيل ان يتطرق
الى غير المتناهي الزيادة والنقصان وذلك لان الناقص منهما بعد وضعها يستحيل ان يكون مساويا
لها واذا فرض الناقص بغير الناقص تطابق من مبدأ واحد وجب ان ينتهي الناقص ويزيد عليه بقدر التفاوت
عن الناقص فيكون الناقص متناهيا وغير الناقص لا يزيد عليه الا بقدر متناه فيكون الكل متناهيا
وبطل كونه غير متناه فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقا بالعدم واما ثانيا فلان كل واحد من
الحوادث على تقدير كونه مسبوقا بالا نهاية له يستحيل ان يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث
حتى تصل النوبة اليه وانقضاء ما لا نهاية له محال ولكن الحوادث موجودة فاذا كونها مسبوقة بالا نهاية
له باطل واما ثالثا فلان كل حادث مسبوق بعدم ازلي فلو كان في الازل حادث موجود لاجتمع وجوده مع عدمه
وذلك محال فلا يمكن ان يكون في الازل جميع الحوادث معدومة اقول هذه الدعوى الثالثة من الدعاوي
الاربع وهي العمدة العظمى بين الحكماء والمتكلمين وهي بيان حدوثها جميعا واعلم ان المراد نفي قدم
نوع الحركة لا اشخاصها لوقوع الاتفاق عليه والمصنف رحمه الله استدل على كل واحد منها اما على حدوث الشخص
فهو جسمي اولا لان هذه الاكوان تتغير وتتبدل على الجسم مع بقائه ويزول كل واحد منها فلا يكون قديما
لان القديم لا يجوز عدمه لانه اما واجب لذاته فيستحيل عدمه او ممكن لذاته فيستند الى موجب واجب لذاته
لاستحالة التسلسل ويلزم من استحالة زوال علته زواله فانها ممكنة لاحتياجها في وجودها الى
موضوعها وهو مغاير لها فيكون محدثة على ما تقدم بيانه من ان كل ممكن حادث واما على حدوث النوع

بغير متناهي هذه الحركات فلا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث اخر الى ما لا انتهاء له بوجوه الاول
ان الحركات الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه
واما المقدمة الاولى فظاهرة لانا اذا فرضنا الحوادث من زمان الطوفان الى الازل جملة ومن زماننا
الى الازل جملة اخرى كانت الاولى انقص من الثانية ولان كل حادث يتجدد ان الحوادث الماضية تزيد
باعتباره واما الثانية فلان الناقص من الحوادث الماضية اذا فرضت غير متناه بعد متناه يجب
ان يكون مساويا لما قبل النقصان او يكون الزائد قد زاد على الناقص بما لا انتهاء له لا يزيد عليه بشيء فيكون
الناقص متناهيا والزائد انما زاد عليه بمقدار متناه فيكون متناهيا ايضا ولانا اذا فرضنا الحوادث
من الآن الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل اخرى كانت الثانية انقص من الاولى فاذا فرضنا
التطابق بينهما من مبدء واحد وجب ان ينتهي الناقص قبل الزائد لاستحالة التساوي فينقطع الزائد بعد انتهاء
الناقص فيكون الناقص متناهيا لان مبدءه ومنتهاه والزائد انما زاد عليه بعدد متناه فيكون
متناهيا ايضا فيكون جميع الحوادث متناهية فيكون مسبوقة بالعدم فيكون حادثة وهو المطلوب الثاني
لو كانت الحوادث غير متناهية لاستحالة وجود الحادث اليومي والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان
الشرطية ان الحادث حينئذ يكون موقوفا على انقضاء السابق عليه من الحوادث في سلسلة السوابق
غير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له محال فيكون حصول الحادث اليومي موقوفا على المحال فيكون محالا
والثالث ان كل حادث مسبوق بعدم ازلي فاذا كانت الحوادث معدومة في الازل فمجموع العدمات
ثابتة في الازل فاما ان يوجد معها شيء من الحوادث اولا فان كان الاول اجتمع السابق مع المسبوق
والموجود والعدم وان كان الثاني كانت الحوادث باسرها معدومة في الازل فيكون المجموع حادثا
كافراده قال ثم لما بيان ان كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث فظاهر وذلك لان جميع الحوادث

معدومة

معدومة في الازل فالشيء الذي لا يخلو عنها لو كان موجودا في الازل لكان خاليا عنها وهو محال
فاذا ثبت ان الاجسام حادثة وكذلك الجواهر والاعراض اقول هذا بيان الدعوى الرابعة
وهي ظاهرة فان ما لا يخلو عن الحوادث يلزم بعدها ويستحيل وجود الملزوم بدون لازمه وقد بينا ان
جميع الحوادث منتفية في الازل فكذا ما لا ينفك عنها اعني الجسم فلا يوجد في الازل وهو المطلوب
بهذا البرهان ان الاجسام حادثة وكذا الجواهر لتحقق الدعاوي الاربع فيها فان كل جوهر متحيز وكل متحيز لا يخلو
عن الحوادث وكذا الاعراض حادثة ايضا لاستحالة قيامها بذاتها وانما تقوم بالجواهر فان كانت قديمة
لكانت قائمة بذاتها لاستحالة وجود الجواهر في الازل او قيامها بذاتها محال فيستحيل ان يكون قديما طريق اخر
لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ازليا لانه في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا وكلاهما محال اما كونه متحركا
فلان الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والحركة عبارة عن الكون المسبوق بالغير فهما لا يجتمعان واما كونه
ساكنا فمحال لان السكون مع انه يقتضي المسبوقية يكون مثله ليس بواجب الوجود واذا كان ممكنا كان مسبوقا بالعدم
على ما يجيء بيانه اقول هذا هو الطريق الثاني الدال على حدوث الاجسام وتقريره ان نقول لو كان الجسم ازليا
في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة اما بطلان كونه متحركا في الازل
فان الحركة تستدعي المسبوقية بالغير لان ماهيتها هي حصول الجسم في مكان عقيب حصوله في مكان اخر والازلية تستدعي
نفي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال واما بطلان كونه ساكنا في الازل فلوجهين الاول ان السكون يستدعي
المسبوقية بالغير كما قلنا في الحركة لانه الكون الثاني في الحيز الذي حصل فيه الكون الاول والكون الثاني مسبوق
بالكون الاول الثاني انه ممكن الوجود لذاته لانه عرض قائم بالجسم وكل ممكن محدث على ما ياتي وهذا الدليل
هو الاول الا ان فيه تغييرا يسيرا قال طريق اخر وهو اعم من الاول وليس فيه ذلك ان يقال كل ما سوى الواجب

ممكن وكل ممكن محدث فكل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسما او جوهرا او عرضا او غير
ذلك اما المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية فلان الممكن يحتاج في وجوده الى موجد للموجد له
ان يوجده حال وجوده فان ايجاد الوجود وتحصيل الحاصل محال او يلزم منه ان يوجده حال الوجود
فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده وذلك حدوثه واذا ثبت كون ما سوى الواجب ممكنا وكان
احتياج كل محدث الى محدث يوجده ضروريا ثبت ان جميع العالم من الاجسام والاعراض وما سواها
من الممكنات محدثا وهو المط فهذه طرق المتكلمين في اثبات الصانع اقول الطريقان الاولان الى
بالذات على حدوث الاجسام واستلزام حدوثها حدوث الاعراض وكانت الالهيات عليهم بناء على
ولم يدل الا على حدوث الجواهر المجردة لو قلنا بها وهذا البرهان يدل على حدوث كل ممكن سواء كان
جوهرا او عرضا او مجردا من النفوس والعقول لهذا البرهان يدل عموم باعتبار كثرة ما يليه من الاولين
يدلان على ثبوت الصانع تقرير هذا البرهان يدل على ثبوته ووحدته وتقريره ان نقول كل موجود اما
ممكن وكل ممكن محدث ينتج ما سوى الواجب محدث سواء كان جسما او جوهرا لا يقبل القسمة او عرضا او
غير ذلك من الجواهر المجردة اما المقدمة الاولى فظاهرة فان كل موجود اما واجب او ممكن فان ليس
بواجب فممكن والا لكان ممتنعا وهو محال واما المقدمة الثانية فان كل ممكن لا يوجد بذاته
بل يحتاج في وجوده الى موجد لاستحالة ترجيح احد الطرفين لذاته والموجد اما ان يوجد الممكن حال
وجوده او حال عدمه اي حالة لا وجوده وعبر عنه بالعبارة لانه في مقابلة الايجاب ينبغي صورة
لشموله مذهب من اثبت الواسطة بين الوجود والعدم والاول محال لانه يلزم تحصيل الحاصل
وايجاد الموجود وهو محال بالضرورة فثبت الثاني فيلزم ان يسبق لا وجوده على وجوده وهو معنى الحدوث

فكل

فكل ممكن حادث واذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثا وثبت ان كل محدث فله محدث بالضرورة
لزم ان يكون جميع العالم من الاجسام والاعراض وغيرهما من الممكنات محدثا وهو المط الطريق
الثالث هي طريق المتكلمين قال واما الحكماء فقالوا الموجود اما ان ينقسم الى واجب وممكن يحتاج في وجوده
الى مؤثر موجد فان كان مؤثره واجبا فقد ثبت ان في الوجود واجب الوجود لذاته وان كان ممكنا
فكان محتاجا الى مؤثر آخر والكلام فيه كالكلام في الاول فلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال لان كل مرة على تقدير ثبوته يأخذ
جميع الموجودات الممكنة فيكون ممكنا لانه لا يتحصل بدون اجزائه وافراده وغيرها ثم المؤثر فيه لا يجوز ان يكون
نفسه ولا يجوز ان يكون داخلا فيه لان الداخل لا يكون مؤثرا في نفسه ولا في علله فلا يكون مؤثرا في المجموع فعلم
بحقه ان يكون للجميع مؤثر خارج والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا فيكون واجبا فاذن الموجود واجب
الوجود لذاته ضروري فيكون المؤثر الموجد للممكنات كلها واجبا وهو المط فهذا ما قال المتكلمون والحكماء في هذا المقام
وقد يورد على كل موضع منه اعتراضات ويجاب عنه باجوبة لم نذكرها لانها في الكتب المطولة التي لكنا
نورد ما هو محل الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا الموضع اقول استدل الحكماء على اثبات واجب الوجود
بالنظر الى الوجود وتقريره ان هنا موجودا فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان الاول
فالمطلوب وان كان الثاني افتقر في وجوده الى مؤثر يوجده للعلم الضروري بان الممكن يحتاج الى المؤثر والمؤثر
ان كان واجبا لذاته فالمطلوب وان كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر مغاير له فان كان واجبا فالمطلوب وان
كان ممكنا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم منه اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى الواجب والدور والتسلسل محالان
لما مر فتعين الاخير وعلى تقدير ثبوت التسلسل يلزم المطلوب لان تلك الامور المتسلسلة الغير متناهية لو افتقرت

جملة فاما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لافتقارها الى جزئها الممكن واذا كانت ممكنة فقد
وجدت فلا بد لوجودها من سبب والسبب سبب هكذا الى ما لا يتناهى وتستحيل ان يكون ذلك الجزء مؤثرا
في نفسه وفي علله فلا يكون ذلك الجزء علة في المجموع الا ما الموثر في المجموع مؤثر في افراده التي من جملتها
نفسه وعلله فلا جزء لا يجوز ان يكون علة تامة في المجموع لتوقف على غيره من الافراد فوجب ان يكون
المؤثر في المجموع امرا خارجا عنه والخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا والا لكان داخلا فيها فيكون
واجبا وهو المطلوب اقول ما مر ثبوت واجب الوجود لذاته ضروري لان المؤثر الموجد للممكنات باجمعها اذا
جمع الممكنات الى غير ممكنة والا لكان الممكن من حيث هو موجود هو هو موجود لوجوده الممكن فيوثر
ليس بنفسه ولا فرد من افراده ولا امر جزئه فيتقدم وتيا فرض انه جزء معلول له افضى فالمؤثر ليس حيثية
ولا فرد من افراده فيكون واجب الوجود لذاته وهذه طريقة الحكماء وللمتكلمين على هذه الادلة ايراد من الطرفين
اعتراضات في الكتاب مع اجوبتها في ذكرها طول وقد ذكرناها في كتاب النهاية قال واما المتكلمون
فقالوا انما يتقدم عدم الممكن على وجوده تقدما لا يمكن ان يوجد المتقدم مع المتأخر وعند الحكماء
قالوا ان مثل هذا التقدم لا يمكن وقوعه الا في الاشياء الواقعة في الزمان بحيث يقع المتقدم في زمان
والمتأخر في زمان غيره والزمان ليس بواجب الوجود فتقدم العدم على كل ما سوى الواجب بالزمان
محال وهذا هو قولهم بقدم بعض الممكنات قالوا بل انما يكون هذا التقدم من جملة التقدم بالطبع الذي
ذكرناه واجاب المتكلمون بان التقدم الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتأخر لا يجب ان يكون بحسب
زمان مباين لهما فان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لا يكون بزمان آخر وهذا التقدم مثله
ثم ذلك الكلام لا بد فيكفي فيه تقدير زمان ولا احتياج فيه الى وجود الزمان المغاير للممكنات المحدثة فهذا
موضع منشأ الخلاف بين الفريقين في هذه المسألة مع اتفاقهما على احتياج جميع الممكنات الى موجدها

اقول

اقول منشأ الخلاف بين المتكلمين والحكماء في مسألة اثبات الصانع تعالى بعد اتفاقهما عليه هو القدم
والحدوث واعلم ان المتكلمين قالوا ان العالم ممكن محدث تقدم عدمه على وجوده تقدما لا يمكن
ان يوجد المتأخر فيه مع المتقدم ونقضوا البراهين الدالة على الحدوث وقال الحكماء ان هذا النوع من
التقدم لا يمكن وقوعه الا في الاشياء الواقعة في الزمان بحيث يقع المتقدم في زمان والمتأخر في آخر
غيره والزمان المتقدم متقدم على زمان المتأخر لذاته وذلك لان من الاشياء ما يعرض له التقدم والتأخر
لذاته كالزمان ومنها ما يعرض له بواسطة غيره كالاب والابن اللذين يعرض لهما التقدم والتأخر
بواسطة الزمان لان قبلية عدم الممكن على وجوده ليست لنفس العدم لانه قد يكون قبل وبعد فهي بعينه فلا بد
من شيء غير العدم يلحقه القبلية والبعدية لذاته وهو الزمان وهذا الزمان ليس بواجب الوجود بل هو ممكن
فتقدم عدمه على وجوده تقدما لا يجامع المتأخر المتقدم والا لكان للزمان زمان فيستحيل تقدم عدم
كل ما سوى الواجب على وجوده بالزمان لان الزمان من جملته فيكون بعض الممكنات قديما قالوا بل انما
يكون تقدم عدم الممكن على وجوده من جملة التقدم بالطبع الذي ذكرناه في تقدم الواحد على الاثنين
فيجامع المتقدم المتأخر واجاب المتكلمون بان التقدم الذي من خاصيته عدم امكان اجتماع المتقدم
والمتأخر لا يجب ان يكون بزمان مباين لهما فان بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض الآخر ولا زمان
والا لكان للزمان زمان آخر وتسلسل فهذا التقدم مثل ما سلمنا انه لا بد من زمان يحصل الا بالفعل
بل يكفي فيه تقدير زمان ولا زمان ولا احتياج فيه الى وجود زمان محقق كما نقول الباري متقدم على العالم
تقدما لا يمكن ان يجامع المتقدم فيه المتأخر بمعنى انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها في جانب الماضي لكان الباري متقدما عليها

لما دون الحادث لاستحالة ان يكون الباري تعالى زمانيا قال الباب الثاني في صفات الباري تعالى
وهي تنقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية اما الثبوتية فمنها انه تعالى قادر والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل ولا يجب
واذا فعل فعل باختيار وارادة لداع يدعوه الى ان يفعل ويقابله الموجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه
الفعل ويجب ان يقارنه فعله لانه لو تأخر الفعل عنه لما كان صدور الفعل عنه واجبا او لم يصدر عنه في الحال
المتقدم على الصدور اقول لما فرغ من الدلالة على ثبوت الصانع شرع في تفصيل صفاته وقسمها الى ثبوتية
وسلبية والاولى تعني بالثبوتية الثابتة في الخارج فان جماعة من المتكلمين انكروا زيادتها على ذاته تعالى بل المعنى بها
ما يقابل السلبية سواء كانت ثابتة في الخارج او الذهن وقدم الثبوتية لانها اشرف الصفات وابتدأ بالقدرة
لتوقف اصل الايجاد عليها فان العلم يتوقف عليه الاحكام والارادة التخصيص وقد اختلف في معنى القادر
فعند اوائل المعتزلة انه من كان على صفة لاجلها يصح منه الفعل ونفاة الاحوال قالوا هو الذي يصح منه
ان يفعل وان لا يفعل الا اذا فعل فعل باختيار وداع يدعوه اليه ولا يجب منه الفعل ويقابله الموجب وهو الذي
يجب ان يصدر عنه الفعل كالنار في الاحراق ولا يجوز ان يتأخر عنه فعله بالزمان لانه لو تأخر عنه فعله لم يكن منه
واجبا لانه لم يصدر عنه في الحال السابق على الصدور والقادر لا يجوز ان يقارنه فعله بالزمان لانه انما يفعل
بواسطة القصد والداعي ولا يتحقق القصد الى ايجاد موجود بل الى ايجاد معدوم قال والمتكلمون يقولون انه
تعالى قادر اذ فعله حادث غير صادر عنه في الازل ويلزم القائلين بالقدم كون فاعله موجبا والحكماء كان ح
يقولون كل فاعل فعل بارادة واختيار سواء قارنه فعله في زمانه او تأخر عنه اقول اتفق المتكلمون
على كونه تعالى قادرا بالمعنى الذي فسروه والدليل عليه انه لو كان موجبا لوجب صدور الفعل عنه فكان العالم
قديما والتالي باطل لما تقدم بيان الشرطية ان الموجب لا يجوز تأخر اثره عنه لما تقدم وقد ثبت
قدم الباري تعالى فيلزم قدم العالم واما بطلان التالي فلما تقدم من ان العالم حادث غير صادر

عنه تعالى في الازل اما القائلون بالقدم وهم الفلاسفة فانهم يلزمهم القول بكون الفاعل موجبا
لاستحالة قدم اثر المختار والفلاسفة يفسرون القادر بانه كل فاعل فارق فعله الارادة والاختيار
سواء قارنه فعله في زمانه او تأخر عنه قال وموضع الخلاف في الداعي فان المتكلمين يقولون ان الله
لا يدعوه الا الى معدوم ويصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان او بتقدير الزمان ويقولون ان
هذا الحكم ضروري والحكماء ينكرونه اقول قد بينا ان الداعي لا يدعو الى ايجاد الموجود بل الى ايجاد
المعدوم فيكون وجوده لاحقا على وجود الفعل اما بالزمان كما في العالم او بتقديره كما في حق واجب
الوجود تعالى لاستحالة قدم الزمان فكل فعل صدر عن الداعي فهو محدث وهو ضروري والحكماء انكروا
ذلك لانهم قالوا بقدم العالم واثبتوا له تعالى ارادة وقدرة لا بالمعنى الذي اثبته المتكلمون بل بمعناه
العالم عنايته تعالى وعلمه بنظام الفعل قال اذا حصل الداعي للقادر فهل يجب وجود الفعل ام لا فيه خلاف
بين المتكلمين فالمحققون منهم يقولون بوجوبه ويقولون ان هذا الوجوب لا يقتضي الايجاب فان علمه اذا
كان فعله تبعا للداعية لم يخل باختياره ومنع غير ذلك بعض القدماء انكروه فرارا عن التزام الايجاب وقال
بعضهم عند الداعي يصير وجود الفعل اولى من لا وجوده وقيل لا يصح هذه الاولوية هل يمكن لا وقوع
الفعل ام لا فان امكن فهذا يكون بلا اولوية اخرى فكان ان لم يكن كانت الاولوية هي الوجوب لا تغير الحكم
بتغير الالفاظ وقال آخرون للقادر ان يختار احد طرفي الفعل والترك من غير رجحان ذلك الطرف ويمثلون
بالهارب اذا وصل الى طريقين متساويين ومن يضطر الى المشي احدهما والعطشان اذا حضر قدحان متساويان
فانهما يختاران احدى الطريقين والرغيفين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر ومع التزام هذا يلزم محالات

يتعذر اثبات ارادة الله تعالى قوله لما بين كيفية تاثير الله تعالى في العالم وانه مستند الى الاختيار
فرع عليه الخلاف بين المتكلمين واعلم انهم قد اختلفوا هنا في وجوب الفعل عند حصول القدرة و
خلوص الداعي واجتماع شرائط التاثير على مذهبين الاول مذهب المحققين كابي الحسين البصري ومن تابعه
فهو الوجوب لانه لولاه لزم الترجيح من غير مرجح اذ كون ما فرضناه مؤثرا تاما غير تام والتالي بقسميه باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه ح يجوز ان لا يوجد الفعل فترجيح احد الوقتين بالوجود والاخر بعدمه اما ان
يفتقر الى المرجح او لا فان كان الاول توقف الفعل على حصول ذلك المرجح المغاير لما فرضناه تاما لم يكن
فلا يكون ما فرضناه تاما لافتقاره في التاثير الى هذا المرجح وان لم يفتقر مع تساوي الوقتين في نسبة
كل من الوجود والعدم اليهما لزم الترجيح من غير مرجح اعترض عليهم بان هذا القول يستلزم القول بايجاب
العالم على الباري تعالى لانه مع وجود قدرته وداعيه يجب الفعل ومع انتفاء احدهما يمتنع فينتفي القدرة
ويلزم قدم العالم اجابوا بان هذا الوجوب لا ينافي القدرة ولا يقتضي ايجاب الفعل لان الفاعل انما فعل
بواسطة القصد والداعي والوجوب المستند الى القدرة والداعي هو معنى الاختيار اذ المختار هو الذي يجب
وجود فعله بتبعية الداعي الثاني قول من انكره واختلفوا على مذهبين الاول قول جمهور ... ان
الفعل باعتبار القدرة يكون متساوي النسبة وباعتبار الداعي يصير اولى بالوقوع من لا وقوعه
واعترض عليه بان الفعل مع الاولوية ان امكن عدمه لم يكن للاولوية اثر اذ يوجد الفعل معها تارة و
يعدم اخرى فترجح احد الوقتين بالوقوع والاخر بالعدم مفتقر الى مرجح لامكان الراجح منهما لا انتفائه
عن الماهية فلا يصدق معنى الاولوية لانا نفرض مع العدم ثابتة فلا بد من مرجح اخر وان لم يمكن عدمه
كانت الاولوية وجوبا ولا يتغير الحكم بتغير الالفاظ فان الفعل اذا امتنع عدمه كان هو القول الاول سواء

بمجموع

بمجموع واجبا والثاني مذهب اكثر الاشاعرة والمعتزلة وهو ان الفعل مع الداعي كهو مع القدرة
لا يجب وجوبا ولا اولوية بل الفاعل يوقعه من غير مرجح وهذا في حق القادر المختار جائز بخلاف الموجب
فان الجائع اذا حضر عنده رغيفان متساويان يتناول احدهما من غير مرجح وكذا العطشان يرجح احد
الاناءين المتساويين بلا مرجح والهارب من السبع اذا اعترض طريقان متساويان يسلك احدهما من غير
مرجح والضرورة قاضية بذلك وان كان المحققون ... انكروا ذلك لانه يسد باب اثبات الصانع ... اذ
الدليل عليه انما هو احتياج الممكن المؤثر في احد طرفيه ... وانما المحال ترجيح الممكن من ذاته لا بمرجح
اما ترجيح القادر لاحد طرفي الفعل لا لمرجح زائد فلا يحيل العقل ... واثبات الارادة
لله تعالى لان الدليل انما هو جواز الوقوع في كل وقت فتخصيص بعضها يفتقر الى مرجح وهو الارادة وللقائل
ان يقول يجوز ان يترجح الايجاد بوقته لا لمرجح او قوله وهو ان الله تعالى عالم والعالم لا يحتاج الى تعبير قول العالم
لا يحتاج الى تعبير لان معناه معنى العلم وهي ضروري التصور وكذا قولنا له واما العلم فقد اختلفوا فيه فذهب المحققون
الى ان تصوره ضروري بالضرورة واستدل الاخرون عليه بان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو عرف العلم بغيره دار
ولان في علم اي علم بان الحرارة والبرودة هذا علم خاص فيكون موجودا فيتصور العلم المطلق وهما ضعيفان اما
الاول فلان جهة التوقف مختلفة فلا دور فان غير العلم انما يعلم بالعلم بمعنى ان العلم آلة له وحكاية
عنه وصورة مساوية له كالصورة في المرآة التي يدرك بها ما هي صورة له والعلم يتوقف على غيره توقف
المكتسب على الكاسب اعني المطلوب على ... عليه الذهنية واما الثاني فلما مر في الوجود وذهب
الاخرون الى ان تصوره مكتسب ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى انه صورة مساوية للمعلوم في العالم وقد ضعفه

وآخرون الى انه نسبة واضافة بين العلم والمعلوم وآخرون الى انه اعتقاد وتعيني يكون النفس بها
وينتقض بالتقليد وآخرون الى انه اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاده انه لا يمكن ان
يكون الا كذا والحق الاول اما العالم فعند المثبتين انه من كان على صفة لاجلها
يصح منه الاحكام قال والدليل عليه ان افعاله محكمة متقنة يبين ذلك لمن عرف ما اودعه
في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وخلق الحيوانات ومنافع اعضائها وسائر الموجودات
وكون كل من يصدر عنه فعل منتظم محكم عالم وهذا ضروري استدل المتكلمون على انه تعالى عالم
بان افعاله محكمة متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم اما المقدمة الاولى فالحس يدل عليها
فان العالم اما فلكي واما عنصري وآثار الاحكام ثابتة فيهما اما الاول فلان خلق السموات
والنيرات وتفاوتهما في القرب والبعد المقتضيان للسخونة والبرودة حتى يكون الكائنات
واختلاف الليل والنهار وغير ذلك ظاهر لمن وقف على علم الهيئة واتقان الثاني فان
العناصر فوجود الاحكام فيها ظاهر فان الآثار الصادرة من الحيوان من خلق اعضائها ومنافعها
ظاهر لمن وقف على علم التشريح ظهورا تاما واما المقدمة الثانية فضرورية والعلم بانه تعالى
قادر على ما مر ويستحيل صدور الفعل عن القادر الا بعد علمه به وللاوائل في هذا الباب طريق آخر وهو
انه تعالى مجرد في ذاته حاصل لذاته لا معنى للعلم الا الحصول فهو عالم بذاته ويمكن اقترانه مع غيره في المعقولية
فامكان الاقتران لا يتوقف على الاقتران الذهني لانه نوع من الاقتران والتعقل يتوقف امكان الشيء
على وجوده فذاته يصح عليها المقارنة وهو معنى التعقل ولنا على هذا البرهان ايرادات ذكرناها في النهاية
قال وكونه تعالى واجبا لذاته وغيره ممكنا لذاته كان ما سواه مستوى النسبة اليه ولم يكن بعضها اولى

من بعض

[illegible]

من بعض بان يكون مقدورا دون بعض او معلوما له دون بعض فهو قادر على الجميع عالم بها ان
يقدر عليه عالم بالجميع بما يصح ان يعلم كليا كان او جزئيا ويكون المعلومات اكثر من المقدورات لان الواجب
والممتنع يعلمان ولا يقدر عليهما اقول لما بين انه تعالى قادر عالم اراد ان يبين انه تعالى قادر
على كل المقدورات وعالم بكل المعلومات والآراء لم يتفق عليها فنفتقر الى الاستدلال والدليل عليه انه تعالى
واجب الوجود دون غيره وكل ما عداه ممكن الوجود وكل ممكن محتاج الى المؤثر ولا بد وان ينتهي
الى الواجب فعلته المحتاجة هي الامكان فيتحقق في الجميع ونسبتها اليه تعالى بالاحتياج لاستحالة الترجيح
من غير مرجح فيكون قادرا على الجميع وكذا في كونه تعالى عالما لانه لما ثبت ان الاشياء بالنسبة اليه استحال
تخصيص بعضها بالعلم دون البعض لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولانه تعالى حي فيصح ان يعلم كل معلوم
وهي صفة نفسية لاستحالة استناد صفته الى غيره والصفة النفسية متى صحت وجبت والا لم تكن نفسية فثبت
انه تعالى عالم بكل معلوم كليا كان او جزئيا فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ويكون المعلومات اكثر من المقدورات لان المقدور
يختص بالممكن فان الواجب والممتنع يستحيل ان يكونا مقدورين لان المقدور هو الذي يصح وجوده من القادر
وعدمه واما العلم فمشترك بين الجميع لان العلم حكاية عن المعلوم فيصح تعلقه بجميع الاشياء قال ولا يكون مقدورا
عند الحكماء الا شيئا واحدا والباقي بتوسطه اقول ذهب الاوائل الى ان الله تعالى يفعل بذاته لا بتوسط
شيء فواحد الا ان الباقي بتوسط ذلك الصادر عنه لانه تعالى واحد من كل جهة والواحد لا يصدر عنه شيئان
لان مفهوم صدور الاول عنه مغاير لمفهوم صدور الثاني فهذان المفهومان ان كانا مقومين لزم تركيب

[illegible]

وايضا الوجود فلا يكون واجبا وكذا ان كان احدهما داخلا وان كانا خارجين كان مفهوم صدور احدهما
عنه غير مفهوم صدور الاخر ونقل بهذا الكلام في غاية السقوط لان مفهوم الصدور امر اعتباري لا تحقق
له في الخارج ولا يلزم التسلسل ويلزم امتناع اتصاف البسيط باكثر من واحد لان مفهوم اتصافه باحد الشيئين
مغاير لمفهوم اتصافه بالاخر وامتناع سلب شيئين عن واحد وهما معلوم البطلان واما المتغيرات فلا
يكون من حيث التغير معلومة له لوجوب تغير العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه وسمي القول بهذا
البحث اقول اتفق المسلمون على انه تعالى عالم بكل معلوم كليا كان او جزئيا متغيرا او لا لما تقدم وانفق الاوائل
فنفى قوم منهم العلم مطلقا بالماهية فلا امتناع اثبات الشيء الى نفسه ... واما بغيره فلا امتناع كونه
محلا للصور المتكثرة وهو خطأ لامكان ان تعقل الشخص نفسه والعلم ليس بالصور ومنهم من منع كونه عالما بالجزئيات
دون غيره ومنهم من عكس ومنهم من منع من علمه بالاشياء لعدم تميزه عن غيره ومنهم من منع كونه عالما بالجزئيات
الاخس وحكي هو مذهب اكثر الفلاسفة واللازم تغير العلم عند تغير المعلوم واللازم ... العلم عالما بالعالم
شرط المطابقة ولا يمكن مطابقة شيء للنقيضين فعلمه لا يتحمل التغير لاستحالة كونه تعالى محلا للحوادث وانما يعلمها
من حيث التغير لان المتغيرات عندهم معلومة اذا استندت الى اسبابها فانا اذا علمنا ان الشمس والقمر
اذا تحاذيا على الارض وتوسطت بينهما حصل الخسوف فان هذا العلم لا يتغير ولا يتبدل سواء حصل خسوف او لا
يتعلق علمه بالمتغير من حيث هو متغير فلا يعلم هل وجد كسوف ام لا لانه لو علم انه موجود ثم تمتنع بقاء العلم
لو علم انه سيكون ثم وجد عدم الاول ووجد العلم بانه كائن واختلف المتكلمون في جواب عنه على وجوه الاول
قال ابو هاشم وجماعة من المعتزلة بان العلم بان الشيء سيكون بعينه علم بانه كائن عند وجوده فان من علم
ان زيدا سيدخل البلد غدا فانه في الغد يعلم انه موجود بعين العلم الاول من غير ان يتجدد له علم اخر

فان العلم بانه سيوجد علم بوجوده في المستقبل وعند حضوره في الحال يتغير تحققه فان الامر ان العلم
بالوجود في الحال الشرط فيه الوجود الحالي دون الاستقبالي فتغايرا والعلم بان زيدا سيجيء في الغد
لا يحصل عنه حصول زيد الان العلم بمجيئه بالفعل يحصل علم اخر غير الاول لمن تقدم علمه بمجيئه في الغد
اولا والثانية العلم بمجيئه في الحال الثاني ذهب الاول من قدماء المتكلمين الى انه تعالى لا يعلم الوجود الحادث
الا عند وجوده لئلا يلزم الجهل وجوزوا التغير في علمه تعالى لا بد ان يقبل ... والاضافات وكما جاز
تغير الاضافات في حقه تعالى كالقبلية للعالم فانها تتبدل على المعية والمعية تتبدل بتجدد البعدية وما تحقق
فهو الاصل ان الاضافات امور اعتبارية لا تحقق لها في ذاته والاتصاف بها كالاتصاف بالامور السلبية
الثالث ذهب المحققون الى ان العلم من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة كالقدرة واذا
عدم المعلوم عدمت اضافة اليه كما انه اذا عدم المقدور عدمت اضافة القدرة اليه بلا تغير في العالم
عدم مقدوره ولا يعدم عنه صفة حقيقية بل اضافة اليه كذلك العلم وهذا هو الحق قال والقدر
عند بعض المعتزلة انه تعالى لا يقدر على القبيح لامتناع وقوعه من العالم بالقبح الغني عنه اقول اتفق الناس
في انه تعالى قادر على مقدورات الخلق بخوف مما تقدم وقال النظام انه تعالى لا يقدر على القبيح لان اللازم الجهل او الحاجة
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان فاعل القبيح انما يفعله لو كان محتاجا اليه او جاهلا به لامتناع
صدوره من العالم به الغني لانتفاء الداعي للحاجة والحكمة والداعي شرط في التاثير واما استحالة التالي فظاهر لانه تعالى
عالم بكل شيء غني عن كل شيء وذهب جماعة من المعتزلة الى انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة
او عبث او سفه ... وقوعها منه تعالى وذهب الجبائيان الى انه لا يقدر على عين مقدور العبد لاستحالة وقوع مقدور

بقادرين وقال الكعبي انه تعالى لا يقدر على خلق علم ضروري يتعلق بما علمناه مكتسبا لانه يلزم
الشك في الضروريات على تقدير ان يخلق فينا علما ضروريا بقدرة زيد المعلوم وجوده ...
تقع الشك في الثاني والجواب عن الاول ان القدرة لا يستلزم الوقوع واستحالة الوقوع باعتبار الحكمة
لا ينفي القدرة عليه وعن الثاني ان كونه طاعة او عبثا من الصفات ... مقدورا والزائح الفعل
عن التماثل وعن الثالث ان القدرة لا يستلزم الوقوع وعن الرابع ان العلم المشروط حال عدم
شرطه محال الا ... ومنها انه تعالى حي لامتناع كون من يمكن ان يوصف بانه قادر عالم غير حي
... الحياة ... ان يوصف ... موصوف بالقدرة والعلم اقول اتفق العقلاء
على انه تعالى حي واختلفوا في معناه فقال ابو الحسين البصري ان معناه انه لا يستحيل ان يكون قادرا عالما
وليس للذات صفة زائدة باعتبارها ينتفي الاستحالة بل الذات المتميزة بنفسها لا تستلزم انتفاء
الاستحالة واذا ثبت كونه تعالى قادرا عالما وجب ان يكون حيا بالضرورة وعند الاشاعرة انها صفة
من شأنها ان تصير الذات الموصوفة بها بحيث يصح عليها القدرة والعلم لان الذات التي يصح عليها القدرة
والعلم مساوية لغيرها فلولا اختصاص الذات بالاجل المقتضي لصحة الصفة دون غيرها لزم الترجيح
من غير مرجح والحق ما ذهب اليه ابو الحسين لان ذاته تعالى مخالفة لغيره من الذوات فيتعين بالاتصاف
بهذه الصفة لذاته ومنها انه تعالى مريد وذلك لان صدور بعض الممكنات عنه دون بعض
وصدور ما يصدر عنه في وقت دون وقت يحتاج الى مخصص والمخصص هو الارادة وهو الداعي
الذي مر ذكره وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلقة بالمتجددات لوجوب مقارنة
اجتماع القدرة والارادة ويقولون انها عرض لا في محل وهذا ينتقض حد الجوهر والعرض المذكورين

٢١

مر ذكرها اقول اتفق المتكلمون على انه تعالى مريد ونعني بالارادة ما يقتضي ترجيح احد المتساويين
على الاخر لانه تعالى قادر على جميع المقدورات ونسبة القدرة الى طرفين على السوية فذاته تعالى بالنسبة الى جميع
المقدورات على السوية وكذا قدرته فلا بد من مرجح آخر غير ذاته يقتضي ترجيح احدى المقدورات بالوقوع
دون غيره ويقتضي اختصاصه بوقت الوقوع به دون غيره من الاوقات لتساوي نسبة الفعل
اليها ولا نعني بالارادة سوى هذا المرجح والعلة الاولى عامة والثانية خاصة بالزمانية واختلفوا
فيه فذهب ابو الحسين وجماعة من المتكلمين الى انه عبارة عن الداعي وهو علم الفاعل او ظنه او اعتقاده
باشتمال الفعل على المصلحة فيحصل الرجحان بسبب ذلك العلم او الظن او الاعتقاد والظن والاعتقاد
منتفيان في حقه تعالى فبقي العلم هو المرجح وذهب آخرون الى اثبات امر زائد على العلم والظن والاعتقاد
لانا اذا قصدنا الجازم في انفسنا ... زائدة على العلم باشتمال الفعل على النفع وهي الميل اليه فان
الحركة الاختيارية انما تقع منا لمبادئ اربعة القوة المحركة التي في العضلات المحركة لها نحو القبض
والبسط التابعة للارادة الجازمة التابعة للقوة الشوقية التي هي الميل التابعة للقوة الادراكية
اما العلم او الظن او التخيل فان الجائع يرجح تناول احد الرغيفين والعطشان يرجح شرب احد
الاناءين مع ... ويهما في النافع والارادة مغايرة للداعي هذا في حقنا اما في حق واجب الوجود
فيمتنع عليه القوة المحركة والشوقية فبقي العلم من جملة انواع الادراك خاصة والارادة وهي مغايرة
للعلم لان التخصيص لاحد الفعلين واتباعه في احد الوقتين مع التساوي لا بد له من مرجح ولا يجوز ان

ان يكون هو القدرة لان شأنها الايجاد مطلقا لا التخصيص ولا العلم لانه تابع للمعلوم فيتأخر
عنه بالذات والمرجح متقدم على الفعل بالذات واختلف المثبتون للارادة فعند الاشاعرة
انه تعالى مريد بارادة قديمة لاستحالة ان يريد لذاته والا لزم ارادة جميع المرادات فيقع المتضادان
وعند ابي هاشم وغيره من مثبتي الاحوال انه تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل اذ يمتنع ان يريد لذاته
ولا بارادة قديمة لبطلان المعاني القديمة عندهم فوجب ان يريد بارادة حادثة ويمتنع محلها لاستحالة
كونه تعالى محلا للحوادث ولا يحل في جسم جمادي لامتناع الاتصاف بالارادة ولا في حيوان لرجوع
حكمها اليه فكانت مجردة وهذا ينقض حصر الجوهر والعرض فان الجوهر الموجود الذي هو موضوع و
وهم لا يثبتون غير هذين فان العرض عندهم ما عرض له الوجود ولا بقاء كبقاء الاجسام
وهذا المذهب باطل اما اولا فلامتناع وجود صفة لا في محل واما ثانيا فلاستلزامه التسلسل
لان كل حادث لا بد له من ارادة قال والارادة المتعلقة ببعض الكائنات دون بعض
يقتضي وجوب كون المريد عالما بتمييز اقول هذا اشارة الى الدليل الاخر على انه تعالى عالم فاستدل
من كونه تعالى مريدا ولهذا اخره الى اثبات الارادة لان المريد يخصص احد المقدورين المتساويين
النسبة اليه بالوقوع تبعا للداعي الذي هو العلم باشتمال ذلك الطرف على المصلحة فيلزم ان يكون
عالما بالضرورة ولولا الداعي لكان ترجيحا من غير مرجح قال وكونه تعالى واجب الوجود لذاته
يجب ان يكون ذلك الوجود باقيا فيما لم يزل والى ما لا يزال والاشاعرة يقولون بالبقاء صفة مغايرة لغيرها
من الصفات اقول من خواص واجب الوجود دوام ذاته فيما لم يزل والى ما لا يزال فهو قديم
ازلي باق سرمدي لانه لولا ذلك لجاز عدمه في بعض الاوقات والتالي باطل والا لكان

ممكنا واجبا لذاته هف واختلف الناس في بقائه تعالى فقال المحققون انه باق لذاته لاستحالة
احتياجه الى غيره وقالت الاشاعرة انه باق ببقاء قائم به ثم اختلفوا فقال بعضهم ان كل البقاء
باق لذاته وقال آخرون انه باق ببقاء يقوم بذلك البقاء وقال آخرون ان بقاء البقاء قائم
بذاته لقيام البقاء به والكل باطل والا لزم افتقار البقاء الى البقاء ويتسلسل ولان البقاء لو بقي
لذاته لاستغنى في بقائه عن الذات والذات باقية به فكانت الذات محتاجة الى الصفة دون
العكس فينقلب الذات صفة والصفة ذاتا هف ولا يجوز ان يقوم بالبقاء بقاء اخر لاستحالة قيام العرض
بمثله عندهم ولان يقوم بقاء البقاء بالذات لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها قال ومنها انه تعالى
سميع بصير ودل عليه اجماع المسلمين على انه سميع وبصير فلهذا اللفظ والاذن الشرعي بالاطلاق ما تعين المعنى
عليه تعالى يوصف بهما اقول اتفق الناس على انه تعالى سميع بصير واختلفوا في معناه فذهب الكعبي وابو الحسين
البصري وابو القاسم الكعبي الى انه عبارة عن كونه تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات فقد ثبت فيما تقدم انه تعالى
عالم بكل معلوم واثبت الاشاعرة وجماعة من المعتزلة والاشاعرة معنى زائدا على العلم قياسا على الشاهد فانا
ندرك تفرقة ضرورية بين حالتنا عند فتح العين ومشاهدة المرئي وبين عند التغميض مع ثبوت العلم فيهما
فذلك الزائد هو الادراك وقالت الكعبية والمعتزلة ان هذا الزائد ايدا في الاثر لكنه عدم ومنعه الاشاعرة
التأثر لامر من امتناع الشعاع والانطباع او توقف السماع على التموج ثم ان الاشاعرة اتفقوا على الاستدلال
على اثبات هذه الصفة اليه تعالى بانه حي وكل حي يصح ان يتصف بهما وكل من يصح اتصافه بالصفة

يتصف به او بضده وضده مما نقص على الله تعالى فيجب اتصافه به وبانه الله متكلم كان اما ان المتصف
الله به الكلام من غيره وكذا السمع والاعتراض المنع في الكبرى فان ذلك لو ثبت لكان
في الشاهد سلمنا لكن يمنع وجوب الاتصاف باحد الضدين سلمنا لكن يمنع كون ضده مما نقصا
في الغائب فان كثيرا من صفات الكمال في الشاهد نقص في الغائب ويمنع كونها صفة كمال في
الغائب والقياس باطل فان حسن الخلق كمال في الشاهد دون الغائب والحق ما ذكره الطوسي
من انه نوع من العلم بهذا المعنى ولان الشرع بالاطلاق ما بين الصفتين عليه تعالى ووصف به وقد
اشتمل الكتاب العزيز على اثباته بما لا يحصى الاستدلال بالسمع عليه قال وكلم الله موسى تكليما
والكلام عند اهل السنة معنى في ذات المتكلم يعبر به بايجاد الحروف والاصوات التي تتألف
منها الكلام عما يريد الاخبار عنه ومن لا يكون له ذلك المعنى ليسمع منه الحروف والاصوات المؤلفة
تأليف الكلام لا يكون متكلما كالببغاء والمعتزلة يقولون كل من اوجد حروفا واصواتا منظومة
دالة على معنى يريد الاخبار بها عنه فهو متكلم ولا يعتبرون المعنى الذي في نفس المتكلم اقول اتفق
المسلمون على انه تعالى متكلم بالسمع ولان الكلام امر مقدور والله قادر على جميع المقدورات وقد
ورد السمع باطلاقه عليه فيكون متكلما واختلفوا في معناه فقالت الاشاعرة ان الكلام
معنى قائم في نفس المتكلم مغاير للعلم والارادة وغيرها من المعاني النفسانية يعبر عنه بالحروف
والاصوات التي تتألف منها الكلام المسموع وبحثيته المخبر عما يريد الاخبار عنه بايجاد الحروف
ويأمر الآمر به وينهى الناهي الى غير ذلك من المقاصد التي يدل عليها العبارات ومن لا يثبت

له ذلك المعنى لا يكون متكلما وان وجد له الحروف والاصوات المنتظمة انتظام الكلام كالببغاء
وتسمية هذه الحروف والاصوات بالكلام قالوا هذا المعنى قديم واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار
لاستحالة الاخبار عن المعدوم بالماضي والامر له والنهي ثم تعلق بالموجودات عند وجودها فصار امرا ونهيا
وخبرا الى غير ذلك وهذا غير معقول والمعتزلة انكروا هذا المعنى ووحدته وقدمه وجعلوا المتكلم هو
الموجد للحروف والاصوات الدالة على المعاني الذهنية اما في الامر فعلى الطلب الذي هو الارادة
واما في النهي فعلى طلب العدم الذي هو الكراهة واما في الخبر فعلى معناه ثم المتكلم ان كان جسما اوجد الحروف
فيه كالانسان والا اوجدها في جسم جمادي كالباري تعالى لانه المعقول من اطلاق المتكلم قال وبعض المعتزلة
يقولون انه تعالى مدرك ويقولون ان الادراك صفة غير العلم والسمع والبصر والحياة اقول ذهب بعض المعتزلة
الى ان الادراك صفة مغايرة للسمع والبصر وقد اتفق الناس على اثباته له تعالى واختلفوا في معناه فعند
الاكثر انه العلم وآخرون انه عبارة عن كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا لما يظهر بين النوعين كالمسموعات
والمبصرات من المحسوسات وغيرها من الكيفيات لان الادراك ان كان التمكين كان علما وان كان غير التمكين كان
سمعا وبصرا والمتقدم مغاير لما قال ومنها انه تعالى واحد لما دل الدليل المتكلمين عليه ان الاله عبارة
عن ذات موصوفة بهذه الصفات وذلك لا يمكن ان يكون الا واحدا اذ لو تعدد لكان الالهة كثيرين
اختلاف دواعيهم في الايجاد مقدور واحد بعينه فتوقف احدهما على صفة واحدة وعدم الايجاد او الايجاد
غير ذلك الوقت ادى على غير تلك الصفة فكل من عند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل ان يحصل مرادهم

جميعا لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتنافية معا ويلزم من ذلك ان لايكون جميعهم آلهة
فاذن يستحيل كونهم كثيرين وهذه الحجة تعرف بالتمانع وانما افرنا ذكر هذه الحجة عن ذكر سائر الصفات
لكون حجة الوحدة مبنية على اثبات الالهية اقول قد تعد هذه الصفة من الثبوتية باعتبار
ان الوحدة امر ثبوتي عند القائلين به ومن الصفات السلبية بمعنى انه لاشريك له وقد اتفق
عليه اكثر العقلاء وكل من المتكلمين والحكماء ادلة عليها اما المتكلمون فاستدلوا بالسمع وهو ظاهر
فان القرآن ناطق به في مواضع كثيرة وهذه الصفة لايتوقف السمع عليها وبالعقل واظهر ادلتهم دليل
التمانع وتقريره ان نقول لو كان في الوجود الهان لزم المحال بيان الشرطية ان الاله عبارة عن ذات
متصفة بالصفات اللائقة التي من جملتها كونه قادرا على كل مقدور فلو تعدد جاز اختلاف دواعيهم
بان يريد احدهما ايجاد وتكون في وقت معين على وجه معين ويريد الاخر اعدامه وابقاءه او ايجاده
في غير ذلك الوقت او على غير ذلك الوجه فان وقع مرادهما اجتمع المتقابلان وهو محال بالضرورة
وان وقع شيء منهما عدمه او وجوده اذ المقتضي للعدم هو الايجاد ومقابله الا المقدرة عليه والمقتضي للعدم
المقابل للايجاد وهذا فيلزم اجتماع وجودهما وعدمهما معا وان وقع مراد احدهما خاصة كان هو الاله
لاختصاصه بالقدرة المطلقة دون الآخر لعجزه وانما افرز ذكر هذه الحجة عن ذكر سائر الصفات لان حجة الوحدة
تتوقف على اثبات الصفات الالهية تعالى واما الحكماء فقالوا ان الواجب لذاته يمتنع ان
يكون اكثر من واحد لان الاتصاف بهذا المعنى ليس مختلفا فلو كان المتصف اكثر من واحد وجب
ان يكون امتياز كل واحد منهم عن غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه والمتحقق من هذا المعنى وغيرها

جميعهم

المراد ان

فكذا لا يخلو هذا لازم

لايكون

لايكون واجبا لذاته مطلقا فيلزم من ذلك ان يكون كل واحد من المتصفين به غير متصف به
وذلك محال وهذه الحجة غير محتاجة الى اعتبار شيء خارج عن مفهوم الواجب لذاته اقول احتج
الحكماء على انه تعالى واحد بان مفهوم واجب الوجود لو انتفى اثنان فاما ان لا يتمايزا
او يتمايزا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه كونهما واحدا وقد فرضنا اثنين هذا خلف
واما الثاني فلان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون كل واحد مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز
فيكون ممكنا لا واجبا وهذه الحجة لايتوقف على اعتبار شيء خارج عن مفهوم الالهية حقيقة فان الوحدة لازمة
لهذا المفهوم بخلاف كلام المتكلمين المتوقف على صفات الالهية والعقل الحر تحقق في الصفات
ليست بزائدة على ذات الواجب لذاته بهذه الحجة تنبيها بان حقيقته هو الوجود وحده لا الوجود
المشترك بينه وبين غيره وقدرته وارادته وعلمه ليس غير اعتبار ذلك الوجود وما ينبغي معقولاته
ومعلوماته ومراداته فقدرته عين صدور الفعل عنه وعلمه هو حصول الكل له وارادته عنايته
بالكل فقط عن غير ان يتوهم تكثر في ذاته اصلا اقول ذهب الحكماء الى ان صفاته تعالى ليست زائدة
على ذاته بهذه الحجة وان الامكان مركب من الذات والصفات ولاستحالة زيادتها والامكان فلابد
تقدم تقدم بطلان ذلك فيكون ايضا مبدأ لهذه الصفات المتكثرة والبسيط لايصدر عنه الا واحد
وجماعة من المتكلمين المحققين ذهبوا الى ان الصفات ليست زائدة على ذاته لاستحالة تعدد القدماء
لما ثبت من كون العالم وهو ما سوى الله تعالى وذاته محدثا قالت الحكماء لو وجوده لكان هو نفس حقيقته
لانه لو كان زائدا لزم تقدم الشيء على نفسه او وجود الماهية مرتين بالنسبة الى المعدوم

عنايته

زائدة

في الموجود ويلزم امكانه لتعلقه بالوجود الخاص به بمغايرتها للماهية بل هو نفس تلك الماهية
بخلاف الممكنات التي وجودها الخاص بها زايد عليها لما اعترض على الكاتبي ان الوجود معلوم
وحقيقته تعالى غير معلومة فوجوده غير حقيقته والجواب المعلوم هو الوجود المطلق المشترك
بينه وبين غيره من الموجودات وهو مقول بالتشكيك على افراده والذي من جملتها الوجود الخاص
به تعالى وذلك غير معلوم قالوا وقدرته وعلمه وارادته نفس الوجود الخاص بالنسبة الى مقدوراته
ومعلوماته ومراداته فالوجود نفس قدرته باعتبار مبدا الصدور الكل وعلم باعتبار
حصول الكل له وارادته باعتبار رضايته بالكل لا المعنى الذي يقوله المتكلمون كما قدم فلا
يتصور في ذاته كثرة اصلا قال وبعض مشايخ المعتزلة يقولون الحجة بعد اثبات الصفات
على انه تعالى موجود وذلك لان المعدومات عندهم ثابتة ومستحيل اتصاف صفاتها ذواتها بصفات
ولا يتعين فيها الوجود اقول القايلون بان المعدوم شي وهم مشايخ المعتزلة ذهب بعضهم الى
انه يستحيل اتصافه به مطلق وبعضهم جوزوا صفات الاجناس والآخرون جوزوا اتصافه بكل شي
غير الوجود وما يشترط به وهؤلاء يفتقرون الى دليل ذلك يدل على وجود الصانع تعالى بعد اتصافه
بصفة القدرة والعلم والحياة الى غير ذلك بقياس الغايب على الشاهد في التاثير والمورد قد
قاموا ببطلان ما قالوه قال ابو هاشم من المعتزلة يقول بصفة زايدة على هذه الصفات
بها يمتاز الصانع عما شاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الالهية ويقول
هو واصحابه ان هذه الصفات جميعا احوال لا موجودة ولا معدومة بل وسايط بين الوجود
والعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى في … الايجاد

الموجودات اقول ذهب ابو هاشم الى اثبات صفة زايدة على هذه الصفات بها يمتاز الصانع
عما شاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الالهية لان الذوات عنده متساوية
وصفة القادرية والعالمية والحيية والموجودية التي هي احوال عنده مرتبة على الاحوال الاربعة فتمتاز
بها بل لا بد من مايز غير هذه وهي الحالة الخامسة ويسميها صفة الالهية وهي الحالة غير معلومة وقد جعلها
مقتضيا … وهذه الصفة … وقال هو واصحابه ان هذه الصفات كلها احوال
لا موجودة ولا معدومة لان وجودها يستلزم قدمها ولا قديم سواه تعالى وعدمها يخرجها عن …
فهي احوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى
ويحدث … فقال … كابي الحسين البصري ومن تابعه يقولون ان الصفات ليست زايدة
على الذات فهو قادر بالذات عالم بالذات وباقي الصفات راجعة اليها فان الارادة كما هو علمه تعالى
بالمدركات والسمع والبصر وعلمه بالمسموعات والمبصرات والارادة علمه بالمصالح المقتضية لايجاد الموجودات والكلام
راجع الى القدرة والموجود غير زايد على الذات وليس وجوده مشترك بينه وبين غيره وان يكون العلم
اضافة الى المعلومات تتغير تلك الاضافة بتغير المعلومات ولا تتغير الذات بتغيرها اقول ذهب ابو الحسين
البصري من متأخري المعتزلة ومن تابعه الى ان صفاته تعالى نفس حقيقته ليست زايدة عليه [illegible]
لاستحالة كونها قديمة اذ لا قديم سواه تعالى ومحدثة والا لزم التسلسل فهو قادر لذاته عالم لذاته حي لذاته
وباقي الصفات راجعة الى هذه اما الادراك فهو العلم بالمدركات لامتناع ان يكون له تعالى آلة ينفعل عن
المدركات واما السمع والبصر فكذلك يرجعان الى العلم بالمسموع والمبصر والارادة هي الداعي وهي علمه بما في …

المصابيح

عليه الفعل من الصفة المقتضية للايجاد والكلام حروف واصوات يخلقها في جسم جمادي بقدرته عليه
وجعل الوجود نفس حقيقته وهو قول الحكماء لكنه تعميم الحكم فجعل وجود كل شيء نفس حقيقته لانه
ان كان زائدا لزم اتصاف المعدوم بالموجود او كون الشيء شرطا في نفسه والتالي بقسميه باطل
فليس عنده وجود مشترك معنى بل لفظا وجعل العلم اضافة يتغير بتغير تلك الاضافة بتغير المعلوم من
دون ان يتغير الذات ومن اثبته صفة حقيقية يلزمها الاضافة ولا يتغير العلم بتغير تلك الاضافة ولا
يتغير تلك الصفة قال اهل السنة يقولون انه تعالى قادر بقدرة قديمة وعالم بعلم قديم ومريد بارادة
وحي بحياة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم بكلام وباق ببقاء وكل ذلك قديم اقول ذهبت الاشاعرة
الى اثبات المعاني القديمة ثم جعلوا الكل في معنى قديم انه تعالى قادر بقدرة وعالم بعلم وحي بحياة
ومريد بارادة قديمة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم بكلام وباق ببقاء وكل ذلك عندهم قديم لان
المفهوم من كونه قادرا مغاير للمفهوم من كونه عالما لجواز الشك في احدهما عند العلم بالاخر
وليس هو الذات المحض والا لزم من تعقل الذات تعقل هذه الصفات ولا يلزم من الزيادة في التعقل
الزيادة في الموجود ولذا اثبتوا الذات والقدرة ونسبة بين القدرة والمقدور وكذا اثبتوا الذات
والعلم والنسبة بين العالم والمعلوم والمعتزلة نفوا هذه المعاني وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري غير
ذلك من الصفات ويقول ان الصفات ليست هي ذاته ولا غير ذاته فان الغيرين هما ذاتان
ليست احدهما هي الاخرى والصفات وان كانت زائدة على الذات فلا يكون مغايرة لها
بهذا المعنى اقول اثبت ابو الحسن الاشعري صفات اخرى غير ما تقدم كاليد والوجه وجعلها امرا اعتباريا

للقدرة والوجه صفة وراء الوجود والاستواء صفة اخرى والسمع واستدل الثقاة بانا مامورون
بالعلم بذاته تعالى وصفاته والدليل انما دل على ما ذكرناه وغيره غير متصور والسمع نفاه ولنا مذهب
ابي الحسن الاشعري ان الصفات ليست هي الذات لما تقدم من المغايرة في المفهوم ولو
كانت غير الذات لا تحدثا او غيرا به فان الغيرين ذاتان ليست احدهما الاخرى وهذه
الصفات وان كانت زائدة على الذات ليست ذوات فلا يكون مغايرة لها بهذا المعنى وهذا
بحث لفظي قال وفقهاء ما وراء النهر يقولون التكوين والخالقية صفة غير القدرة فان القدرة
مشاركة النسبة الى جميع الممكنات والتكوين يختص بالموجودات اقول ذهب فقهاء ما وراء النهر
من الحنفية الى اثبات صفة له تعالى هي التكوين لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون فالقول انسب القدرة الى الطرفين على السوية وهي مشتركة بين الموجود والمعدوم فلا بد من اثبات
صفة اخرى يجب بها الفعل وهو التكوين يختص بالموجود وليس هي الارادة لان شأنها التخصيص لا التأثير
وهو خطأ فان التأثير يستند الى مجموع القدرة والارادة وهذا التكوين لو كان ثبوتيا فان كان قديما
لزم قدم الاثر وان كان حادثا كان محلا للحوادث وهو محال قال عند اهل السنة ان الله تعالى
يصح ان يرى مع امتناع كونه في جهة من الجهات واحتجوا بالقياس على الموجودات المرئية وبنصوص
القرآن والحديث اقول ذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى يصح ان يرى مع انه ليس في جهة وقد
خالفوا سائر العقلاء فيه واحتجوا بوجوه الاول القياس على الموجودات المرئية وتقريره ان الجوهر والعرض

من بيان ومنها الحكم مشترك لا بد له من علة مشتركة بينهما ولا مشترك بينهما الا الحدوث او الوجود
والحدوث لا يصلح ان يكون علة لانه جزؤه عدمي فتعين الا الوجود وثبوت في حق
الله تعالى فيلزم وجود الحكم لوجود علته والجواب ليس كل حكم يجب تعليله والا لزم التسلسل
سلمنا لكن يمتنع كون الجوهر مرئيا فان المرئي بالذات عند جماعة من العلماء ليس الا اللون والضوء
وغيرهما انما يرى بتوسطهما سلمنا لكن لا نسلم ان الامكان صحة رؤية الجوهر ليست مساوية لصحة
رؤية العرض بل بالعكس سلمنا لكن يجوز تعليل المتساويات بالعلل المختلفة سلمنا لكن يمتنع انحصار المشترك
بعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم انا نبين مشتركا اخر وهو الامكان لا يقال انه عدمي
لانا نقول والامكان الرؤية عدمي فيجوز تعليلها بالعدمي سلمنا لكن صحة الرؤية امر عدمي فيجوز تعليله
بالعدمي سلمنا لكن يجوز تعليل بالوجود الحادث ثم لكن سلمنا لكن لا يلزم من وجود العلة وجود
المعلول لانتفاء شرط او وجود مانع سلمنا لكن نمنع اشتراك الوجود حيث هو على ما مر الاشعري
فانه ذهب الى نفس الماهية الثاني نص القران في قوله تعالى رب ارني انظر اليك لو كانت
الرؤية ممتنعة لما سالها وقوله تعالى الى ربها ناظرة وقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني علق
الرؤية على استقرار الجبل الممكن فتكون ممكنة والجواب انما السؤال وقع للقوم لقوله تعالى
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة اذ لا يطابق السمع والعقل في الى الاحد
الالاء وبتقدير اضمار بتقدير ثواب ربها والتعليق على استقرار الجبل حال حركته وهو ممتنع
الثالث الحديث وهو قوله عم انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر والجواب
انه محمول على قوة العلم لحيث لا يعتريه شبهة وفيه خالف المشبهة فقالوا انه تعالى في جهة

الفوق

الفوق ويمكن ان يرى كما يرى الاجسام وبعضهم قالوا انه تعالى جسم لا كالاجسام الا انه وقالوا انه تعالى
خلق ادم على صورته قول ذهب المشبهة الى انه تعالى مرئي للغير في جهة فوق لان الاشياء وجود
لعدم تعقله الا في جهة وليست الا الفوق لانها اشرف فيصح ان يرى وبعضهم قال ان الله تعالى جسم لا
كالاجسام لقوله تعالى ان الله تعالى خلق ادم على صورته والجواب البرهان القاطع الدال على وجود
المجرد عن الجهات ثابت لما بينا ان كل ما هو في الجهة حادث لعدم انفكاكه عن الحوادث وتصور الوهم
عن ادراكه لا يقتضي الحكم بنفيه مع تصور العقل له وقولهم انه جسم لا كالاجسام ان عنوا به انه طويل عريض
عميق فهو حادث لما تقدم وان عنوا به شيئا اخر غير ذلك كان نزاعا لفظيا والحديث وارد على
سبب وهو ان رجلا يضرب وجه عبده فقال له عليه السلام ان الله تعالى خلق ادم على صورته اي صورة العبد
قال والمعتزلة قالوا انه تعالى ليس في جهة ولذلك لا يمكن ان يرى والحكماء قالوا انه تعالى وغيره
من المفارقات كالعقول والنفوس لا يمكن ان يرى لكون جميع ذلك مفارقة للاجسام والاجسام
الشفافة لا ترى مع كونها في جهة واكثر الاعراض لا يرى والمرئي عندهم ليس غير الالوان والاضواء
وانما يرى غيرهما بتوسطهما وغير ذلك لا يمكن ان يرى فهذا هو الكلام في الصفات الثبوتية اقول
اتفقت المعتزلة والفلاسفة على انه تعالى يمتنع ان يرى واحالت المعتزلة بالعقل والنقل اما الاول
فلوجوه الاول انه ليس مقابلا ولا في حكم المقابل فيمتنع عليه الرؤية والاولى بديهية والثانية نظرية

الثاني لو كان مرئيا لرأيناه الآن والثاني باطل اما المقدمة الشرطية فظاهرة لان الشرائط
ثابتة والموانع مرتفعة فان الشرط هنا سلامة الحاسة اذ باقي الشرائط وهي عدم القرب
المفرط والبعد المفرط والتقابل او حكمها وعدم الصغر وعدم اللطافة وانتفاء الحجاب منتف
هنا والمانع هو ارتفاع امكان رؤيته هنا منتف الثالث الرؤية انما هي بالانطباع او خروج
الشعاع وكلاهما منتفيان هنا واما الثاني فلقوله تعالى لا تدركه الابصار تمدح بنفي ادراكه لانه
بين المدحين فيكون اثباته نقصا وهو على الله تعالى محال وقوله تعالى لن تراني وهو لنفي التأبيد
واذا امتنع ان يراه موسى فغيره اولى وغير ذلك من الآيات واما الحكماء فانهم قد منعوا
رؤيته ايضا وكذا غيره من الجواهر المجردة عن المادة كالعقول والنفوس لانها ليست في
جهة فلا يكون مقابلا ولا حكم المقابل بل الاجسام المشفة ايضا في جهة ليست مرئية وكذا اكثر
من الاعراض كالصفات النفسية كالعلم والارادة وليس المرئي عندهم الا الالوان والاضواء وغيرها
من محالها وما تبعها انما يرى بتوسطها وغيرها لا يمكن رؤيته قال واما الثبوتية من الصفات
فمنها انه تعالى لا يمكن ان يكون فيه تركيب لا خارجي ولا ذهني واحتمال قسمة بوجه من الوجوه وذلك لاحتياج
ما يكون كذلك الى كل واحد من اجزائه وافتقاره وذلك ينافي كونه واجبا لذاته وكونه مبدأ
اول الكل ما عداه اقول من الصفات السلبية امتناع تركيبه من الاجزاء المقدارية وغيرها خارجا
وعقلا كتركبه من الجنس والفصل وامتناع انقسامه ايضا واحتمال قسمة بوجه من الوجوه لا بحسب الكمية ولا
بحسب الماهية كانقسام الجسم الى المادة والصورة والا لكان محتاجا الى جزئه وجزؤه غيره فيكون

[illegible]

محتاجا الى الغير وذلك ينافي وجوبه الذاتي وكونه مبدأ اول الكل ما عداه لان التركيب يقتضي
احتياجه الى مبدأ لا يكون هو مبدأ له لامتناع الدور تعالى الله عن ذلك قال ومنها انه تعالى
لا يمكن ان يكون في جهة او حيز او محل لاحتياج ما يكون كذلك الى الحيز والمحل فينافي وجوده لذاته
لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية وخالف المشبهة والمجسمة في ذلك اذ قالوا انه في جهة او انه
جسم لا كغيره من الاجسام وذهب بعض الصوفية الى جواز حلوله تعالى في قلوب العارفين ولعل
مرادهم غير ما يعني به من حلول الاعراض في محالها اقول ذهب المحققون الى انه تعالى لا يمكن
ان يكون في جهة ومحاذاة ولا في حيز ومكان ولا في محل يحل فيه حلول العرض في محله لان كل
ما كان كذلك كان مفتقرا الى الجهة والحيز والمحل بالضرورة لاستحالة حلول المعنى بدون المحل فيه
والاحتياج ينافي الوجوب فبهذا المعنى لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك
لتوقف ذلك على الحصول في الحيز والجهة والمحل وخالفت المجسمة والمشبهة في ذلك فقالوا انه تعالى
في جهة فوق او انه جسم لا كالاجسام وقد تقدم بطلانه وقال بعض الصوفية بانه تعالى حال في
قلوب العارفين فان عنوا به حلول العرض في المحل فهو باطل لما تقدم وان عنوا به شيئا اخر فلا بد
من بيانه قال ولا يجوز ان يكون فاعلية تعالى زائدة على ذاته لانه تعالى فاعل الكل ما سواه فلو كان
فاعليته زائدة على ذاته لكانت مغايرة لذاته فيكون الذات فاعلا لتلك الفاعلية
ويكون فاعليته قبل فاعليته وهذا محال وذلك خلافا لما ذهب اليه القائلون بالتكوين و

[illegible] ان يكون في جهة ومحاذاة ولا في حيز (?) [illegible]

والثانية

والفاعلية اقول الفاعلية يطلق على النسبة بين الفاعل واثره وهي زايدة في المعقولية
وليست ثابتة في الخارج ويطلق على كونه بحيث مبدأ لغيره ذا علاقة اي كونه بحيث يصدر عنه
الاثر وليس زايدا على الذات لما لزم منه التسلسل والدور وبيان ذلك ان الفاعلية يكون
مغايرة للذات فيكون ذاته فاعلة لتلك الفاعلية لانه فاعل لكل ما غاير ذاته وذلك
يستلزم ثبوت فاعلية اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ولان تلك الفاعلية
مسبوقة بفاعلية فيكون فاعليته قبل فاعليته هو دور وهذا المذهب خالف لما ذهب اليه
المثبتون للتكوين والايجاد قال ولا يجوز ان يكون قابلا لشيء من الاعراض والصور والتدبير
غيره فيه لاحتياج الفاعلية والقابلية فيه بمقتضى التركيب اقول لا يجوز ان يكون اسم قابلا
لشيء من الصور والاعراض يوثر فيها ذاته ولا ان يوثر غيره فيه اما الاول فلاستحالة اجتماع القبول
والفعل في ذات واحدة والالزم التركيب فان جهة الفعل مغايرة لجهة القبول اذ الفاعل يجب منه
الفعل والقابل لا يجب عنه المقبول والشيء الواحد لا يكون نسبته الى الشيء الواحد بالوجوب والامكان
وليس يجوز فان نسبة الوجوب باعتبار الفاعلية لا ينافي نسبة الامكان باعتبار القابلية انما
الممتنع لو اتحد الاعتبار نعم يستحيل ان يتصف بما يتصف به الاجسام من الصور والاعراض وهو
ظاهر واما الثاني فلانه واجب فلا ينفعل عن غيره قال ولا يجوز ان يكون له الم لان
هو انما يحدث من ادراك المنافي ولا منافي له تعالى فان ما عداه انما يصدر عنه وعند
المتكلمين ايضا لا يجوز ان يكون له لذة لان اللذة ادراك انفعال وتاثر من الغير

ملايم

ملايم للمزاج او للطبيعة والحكماء قالوا اللذة هو ادراك الملايم وهو تعالى عالم بذاته
بذاته واشد الملايمات بالقياس اليه هو ذاته فلذاته اعظم اللذات اقول اتفق العقلاء
على انتفاء الالم عنه تعالى اما المتكلمين فقالوا ان الالم من توابع المزاج ومنتف عنه
واما الحكماء فقالوا الالم ادراك المنافي ولا منافي له تعالى لان جميع ما عداه صادر عنه
فلا يكون منافيا له واما اللذة فقد نفاه المتكلمون لانها تابعة للمزاج وهي انما يحصل
بانفعال وتاثر من الغير ملايم للمزاج والمزاج له تعالى فلا لذة له والحكماء نفوا اللذة بهذا
المعنى عنه واثبتوا اللذة العقلية التي هي ادراك الملايم من حيث هو ملايم وقد بين
انه تعالى مدرك لذاته التي هي اكمل الموجودات وادراك الكامل من حيث انه كامل موجب اللذة
وادراكه تعالى اشد الادراكات فلذته تعالى اعظم اللذات وابتهاجه اشد من كل ابتهاج
قال ولا يجوز عليه الاتحاد والاتحاد هو صيرورة شيئين شيئا واحدا وذلك لا يتصور
الا ان يبقى احدهما ويعدم الاخر او ينعدمان معا ويحدث شيء ثالث فان ذلك محال
عقلا وقوم من القدماء قالوا كل من تعقل شيئا تعقلا تاما اتحد بمعقوله وذلك هو الذي
ذهب من الصوفية وذلك المعنى الذي ذكرناه غير معقول فهذا ما ذكره مثبتوا الصفات
ونفاتها اقول الاتحاد يطلق على صيرورة شيء شيئا اخر بان يعدم عن الاول شيء ويحدث
فيه اخر كما يقال صار الماء هواء فان الصورة زالت واتصفت بالصورة الهوائية او

او بان يتبع شيئا ان يحدث شيئا ثالث مغايرا للاول كما يقال صار الخشب سريرا
وهذان ممكنان لكن اطلاق الاتحاد عليهما بنوع من المجاز وهذا المعنى وان كان
ممكنا في حق غيره تعالى الا انه يستحيل في حقه ايضا لاستحالة انفعاله عن الغير وصيرورته
جزءا من غيره واما الاتحاد الحقيقي وهو صيرورة الشيئين شيئا واحدا لا احد المعنيين
بل بان يبقى الذاتان ويتحد احديهما بالاخرى وهذا ضروري البطلان فان الشيئين
ان بقيا بعد الاتحاد بحالهما فهما اثنان وان عدم احدهما فلا اتحاد ولاستحالة اتحاد
المعدوم بالموجود وان عدما معا وحدث ثالث فلا اتحاد بل اعدام شيء وايجاد
آخر وذهب فرفوريوس وغيره بعد المعلم الاول الى ان من عقل شيئا اتحدت
ذاته بذلك المعقول واليه مال الرئيس في المبدأ والمعاد لان الصورة العقلية
اذا حلت الجوهر العاقل بالقوة صار عقلا بالفعل وانما يكون كذلك مع الاتحاد
والا لكان ما هو بالقوة هو بالقوة والمقارنة ممنوعة ثم لو اتحد العاقل بمعقوله
ان لا يعقل الا شيئا واحدا فوجب الذوات المعقولة في انفسها ايضا وتوهم من الصوفية
قالوا ان الله تعالى يتحد بابدان العارفين والكل غير معقول بالمعنى الذي ذكرناه
فاما الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه من الافعال قال بعض اهل السنة
لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد لان ذلك المقدور ان حصل فان كان المؤثر
فيه كل واحد منهما لم يكن كل واحد منهما مؤثرا وان كان احدهما لم يكن كل واحد

منهما

منهما قادرا وقد فرض قادرا هذا خلف وان لم يكن احدهما او كل واحد منهما فثبت المطلوب
وذهب الاشاعرة الى انه لا مؤثر الا الله تعالى واذا لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد وانه
باطل بما تقدم فثبتت الشرطية ظاهرة لان العبد لو كان مؤثرا بقدرته وقد ثبت ان الله تعالى
قادر على كل مقدور لزم اجتماع القادرين واما بطلان التالي فلان ذلك المقدور اما ان
يقع بكل واحد منهما على الانفراد او على الجمع او باحدهما او لا باحد منهما والكل باطل اما الاول
فلانه يلزم عدم وقوعه بكل واحد منهما لان وقوعه بكل واحد يقتضي استغناءه عن الاخر فلو وقع بهما
لاستغنى عنهما والمستغنى لا يقع عن المستغنى عنه واما الثاني فلان كل واحد منهما غير مستقل ولا يكون
قادرا على ايجاده لا يكون واقعا به بل بالمجموع وقد فرض قادرا هف واما الثالث فلاستلزامه الخلف
وهو ترجيح احدهما على الاخر فبقي القادر واحدا وكذا الرابع قال وقال ابو الحسن الاشعري هذا
انما يلزم على تقدير كونهما قادرين ولذلك جوز ان يكون للعبد قدرة ومع ذلك قدرة الله تعالى اخرى ولكن
قدرة الله تعالى قديمة وقدرة العبد تكون مع الفعل ولا يكون قبل الفعل ولا تاثير له في الفعل الا ان
العبد الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كمن يخلق فيه فعل من غير قدرة والفعل يسمى كسبا للاول
ولا يسمى بذلك للثاني ومذهبه ان لا مؤثر الا الله تعالى في الوجود اقول مذهب ابي الحسن الاشعري
ان للعبد قدرة لانه يدرك تفرقة ضرورية بين القادر وغير القادر المشي والرعشة لكنها غير مؤثرة
الا القدرة

لامتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد وجوز اجتماع قادرين وح انما يلزم المحال الذي
ذكره لو كانت القدرتان مؤثرتين اما لو كانت احديهما مؤثرة دون الاخرى فلا والتاثير
مستند الى قدرة الله تعالى لانها قديمة متعلقة بكل مقدور ونعني بالتاثير من القدرة العبد انها
مقارنة للفعل عنده فالعبد لا تاثير له في الفعل وان كان قادرا عليه ولا فرق في الحقيقة
بين هذا الفرق وبين ان العبد الذي يخلق فيه قدرة لا يكون فعله كفعل الذي لا قدرة له و
يقال لهذا الافتراق كسب ليثبت ثواب للاول دون الثاني ولا تاثير لغير الله تعالى الا ان لم يصح منه
الترك لم يكن فاعلا والا ترجح احد الطرفين ان استند الى مرجح منه عاد النقض الا ان لم
وهذا الكلام في غاية الرداءة فان معنى القدرة هو صفة المؤثرة على سبيل الصحة فاذا
انتفت صلاحية التاثير انتفت القدرة والكسب الذي اثبتناه ان كان مقدورا للعبد بطل قوله
والا فلا يتبع فرق ولا معنى [illegible] العبد حال وجود الداعي والقدرة يحصل منه الايجاب
على سبيل الوجوب لا يقتضي نفي القدرة كما سبق وجوز الترجيح من احد الطرفين من
غير مرجح مع ان هذا التقسيم في حق البارى تعالى والجواب منهما واحد واعلم ان المحال
انما يلزم لو اجتمع مؤثران تامان على اثر واحد اما اجتماع قادرين فلا فانا نعلم قطعا
امكان حركة جسم من قادرين وكون احدهما عاجزا الاخرى او [illegible] ضعيف لا يمكنه
صدور تلك الحركة عن الاخر فلا [illegible] وقال القاضي الباقلاني من اهل السنة ان ذات الفعل
من الله تعالى الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة او معصية وهذا قريب المعنى من قول ابي الحسن

وذهب ابو اسحق الى ان القدرتين مؤثرتان فيه وهذا ليس بحق لما مر بيانه وقال القاضي
ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة الى ان ذات الفعل تقع بقدرة الله تعالى واما كونه طاعة او معصية
فانها صفات تصدر من العبد بها يستحق الثواب والعقاب فلطمة اليتيم واحدة ويختلف باعتبار
وقوعها على وجه الطاعة اذا قصد التاديب وعلى وجه المعصية اذا قصد الظلم واصل الحركة
منه تعالى وكونها طاعة او معصية يستند الى العبد وهذا هو المسمى بالكسب وليس بمتجه لان هذه الصفات
اثار افعال واذا جوزتم صدور فعل ما من العبد جاز صدور هذه الافعال الواقعة منه من غير احتياج
الى مثل هذا المحال وهذا القول قريب من قول ابي الحسن الاشعري حيث يسند الفعل الى
الله تعالى وخالفه من حيث اثبات صفة الفعل صادرة من العبد وابو الحسن لم يثبت لها اثرا البتة
وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدرتين مؤثرتان في الفعل اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد
وهذا المذهب باطل لما مر من ان كل واحدة ان لم يستقل فليست قدرة وان استقلت استغنى
بكل منهما عن الاخرى [illegible] وذهبت المعتزلة وابو الحسين البصري وامام الحرمين من اهل السنة الى ان
العبد له قدرة قبل الفعل والارادة بها تتم مؤثريته فيصدر عنه الفعل ويكون العبد مختارا
اذ كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وتبعا للداعية الذي هو ارادته والفعل
يكون بالقياس الى القدرة وحدها ممكنا وبالقياس الى مجموع الارادة يصير واجبا [illegible]

المحمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل عند وجود القدرة والارادة اولى
بالوجود وهذا احسن اذ يلزمهم القول بالجبر لانهم لو قالوا بالوجوب ليس الا تحقق الاولى
مع حصول الاولوية انه جاز حصول الطرف الاخر لما كانت الاولوية اولوية وان
لم يكن جبرا فهو الوجوب ايضا غير ان اللفظ دون المعنى اقول اتفقت العدلية
كابي الحسين البصري وغيره وامام الحرمين على ان للعبد قدرة مؤثرة في
افعاله واختلفوا فذهب بعضهم كابي الحسين البصري وغيره من المحققين الى ان العلم
باستناد افعالنا الينا ضروري واخرون الى انه استدلالي من وجوه الاول ان
افعالنا تقع بحسب دواعينا وتنتفي بحسب صوارفنا فيكون مستندة الينا الثاني
لو كان الله تعالى هو الفاعل لافعالنا لكان انواع الكفر والظلم وجميع المناهي صادرة
عنه تعالى فكان يقبح منه عذابنا وكذا الطاعات صادرة عنه فلا يجب علينا الثواب
الثالث انه تعالى امر ونهى وانما يصح لو كنا قادرين والا جاز منه امر الجماد ونهيه وهو
باطل بالضرورة الرابع لو كانت الافعال مستندة اليه تعالى لقبح التكليف بالضرورة
لقبح تكليف الاعمى بنقط المصاحف والزمن الطيران الى السماء ولكان بعث الرسل عبثا
وجاز تعذيب المطيع واثابة العاصي وذلك خروج عن الشريعة الخامس الايات الدالة
على استناد افعالنا الينا وتنزيه الله تعالى عن انواع الظلم قالوا هذه القدرة سابقة

عقابا

على الفعل والا لقبح تكليف الكافر بالايمان واذا انضمت الارادة اليها تمت المؤثرية
فصدر الفعل عن العبد ثم اختلفوا فقال ابو الحسين البصري ان الفعل يصير واجبا
حتى لا يستحيل ترجيح الممكن من غير مرجح ولا ينافي ذلك قدرته لان الفعل وجب بالداعي وجاز
من حيث القدرة كما يقول انه واجب الوجود وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل
مع القدرة والداعي لا يصير واجبا بل اولى بالوقوع فلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذ المرجح
موجود ولا الجبر لان الطرف المرجوح ممكن فلا يجب الراجح وهذا ليس بجيد لان مع رجحان ان
امكن المرجوح جاز وقوعه في وقت وعدمه في اخر فتخصيص احد الوقتين بالوقوع والاخر بالعدم
ان افتقر الى مرجح لم يكن المرجح الاول كافيا ومرجحا وان لم يفتقر ترجح الممكن بلا مرجح
محال وان لم يمكن المرجوح كان الراجح واجبا فلا يكون اولوية بل وجوبا وانما غيروا اللفظ
مع بقاء المعنى قال وكذلك ايضا قالوا ابطل ذلك على الوجوب حصول الفعل مع القدرة
والارادة وهم الذين قالوا المؤثرية لله تعالى وحده صرحوا بانه تعالى مريد لكل الكائنات والمعتزلة
قالوا انه مريد لما يفعله واما ما يفعله العبد فهو مريد لطاعته ولا يريد معصيته وهذه الارادة
غير الارادة الاولى في المعنى اقول وكذلك اتفقوا على وجوب الفعل بقدرته وارادته لما
تقدم والذين قالوا بان المؤثر في الكائنات هو الله تعالى وهم الاشاعرة ذهبوا الى انه تعالى
مريد لكل الكائنات لانه الفاعل لها وفعله بالارادة لا بالايجاب فيكون مريدا لها واما المعتزلة
فانهم قالوا كل ما يفعله الله تعالى منها فانه بارادة مخصصة لوقوعه بوقت دون وقت فانه اختيار

[illegible]

اما ما يفعله العبد فان كان طاعة كان الله تعالى مريدا له لا بمعنى الارادة المخصصة للفعل فان
الفعل انما يقع بارادة العبد عندهم بل الله مريد بمعنى انه يطلب منه ايقاعه على وجه الاختيار
لا على وجه الجبر والقهر فارادته تعالى ليست مخصصة وان كان معصية لم يكن مريدا لها لا بالمعنى
الاول ولا الثاني اعني الطلب فالحكمة والاشاعرة جعلوا الطلب مغايرا للارادة فقالوا
انه تعالى يريد المعصية ولا يامر بها ولا يريد الطاعة اذا لم تقع من العبد ويامر بها لان السيد اراد
تمهيد عذره على ضرب عبده لعدم امتثال امره فانه يامره بالفعل ولا يريده منه وهو خطا
فان الطلب ايضا منتف هنا فائدة لما كانت الافعال تنقسم الى حسن وقبيح وللحسن والقبح معان
مختلفة فمنها ان يوصف الفعل الملائم والشيء الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح ومنها ان يوصف
الفعل او الشيء الكامل بالحسن والناقص بالقبح وليس المراد هنا هذين المعنيين بل المراد
بالحسن من الافعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذما ولا عقابا وبالقبيح ما يستحقه بسببه فعند
اهل السنة ليس شيء من الافعال حسنا او قبيحا وانما يكون حسنا او قبيحا بحكم الشرع فقط
وعند المعتزلة ان بداهة العقل تحكم بحسن بعض الافعال كالصدق والعدل وقبح بعضها
كالظلم والكذب والشرع ايضا يحكم بهما في بعض الافعال والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل
الفعل الموصوف به الذم والقبح العقلي ما يستحق به الذم والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب
والقبح ما يستحق به وبان القبح الواجب ما يستحق تارك الفعل الموصوف به
الذم والعقاب ويقولون ان الله تعالى لا يخل بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح
العقلي البتة وانما يخل بالواجب ويرتكب القبيح بالاختيار جاهل او محتاج والله عليم

اهل

اهل السنة بان الفعل القبيح كالكذب مثلا قد يزول عنه لاشتماله على مصلحة كلية عامة والاحكام
البديهية ككون الكل اعظم من الجزء لا يمكن ان تزول اصلا اقول الحسن والقبح يطلقان
على معان ثلثة الاول كون الفعل والشيء ملائما ويسمى الحسن وكونه منافرا ويسمى القبيح كالالم واللذة
الثاني كون الشيء او الفعل صفة كمال ويسمى الحسن كالعلم وكونه على صفة نقصان ويسمى القبيح كالجهل
الثالث كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله ذما او عقابا فيسمى الحسن وبالعكس يسمى القبيح والاولان
لا نزاع في كونهما عقليين اذ لا يتوقف الحكم بهما على الشرع والنزاع انما هو في المعنى الاخير فعند الاشاعرة
لا حسن ولا قبح بالعقل بل الحسن ما اسقط الشارع العقاب فيه والقبيح بنفسه ليس للفعل صفة باعتبارها
يكون حسنا والقبيح ما علق الشارع العقاب بفعله وليس للفعل صفة باعتبارها يكون حسنا او قبيحا في
نفسه وانما الحسن والقبح بجعل الشرع فكلما امر الشارع به فهو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح وقالت
المعتزلة ان من الاشياء ما هو حسن في نفسه لا باعتبار حكم الشرع ومنها ما هو قبيح في نفسه لا باعتبار حكم
الشرع فالفعل المشتمل على امر يقتضي حسنه وكذا القبيح وبعضهم عللهما بذوات الافعال لا
بصفاتها وجعلوا الشرع كاشفا عما خفي منها لاسبابها فيها فمن الاشياء ما يعلم بضرورة العقل حسنه
او قبحه كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وحسن الاحسان وقبح الظلم ومنها ما يعلم حسنه
وقبحه عقلا بالنظر والاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يستقل

العقل به فيحتاج الى الشرع ليكشف عنه كحسن الشرائع وقبح تركها والاولان اعني
حسنهما وقبحهما عقليان والاخير شرعي يعني انه كاشف فالحسن العقلي ما استحق فاعل الفعل الموصوف
به المدح وهو فعل تحته الواجب العقلي والمندوب والمباح والمكروه والقبيح العقلي ما استحق فاعله
به الذم وهو الحرام لا غير وتفسير الشرعي ما لا استحق به العقاب والقبيح ما استحق به وبازاء
القبيح الوجوب وهو ما استحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب فالاول عقلي والاخر
شرعي واحتجوا بان الضرورة قاضية بقبح الظلم وحسن العدل ولانهما لو كانا شرعيين لجاز
اظهار المعجزة على يد الكاذب فيمتنع الفرق بين النبي والمتنبي ولانهما لو كانا شرعيين
لما قبح من الله تعالى شيء فجاز ان يخلف وعده ووعيده وانتفت فائدة التكليف ولانهما
لو كانا شرعيين لم يجب المعرفة ولا النظر عقلا فيلزم افحام الانبياء قالوا ويمتنع
الله تعالى ان يفعل قبيحا او يخل بواجب لان حكمته تنافي ذلك فان فاعل القبيح والمخل
بالواجب اما ان يفعل ذلك مع علمه او لا والثاني جهل والله تعالى منزه عنه والاول
يلزم منه اما الاحتياج او السفه وهما منتفيان عنه تعالى اعترضت الاشاعرة بان القبيح
لو كان عقليا لما اختلف حكمه ولما جاز زواله والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان الاحكام الضرورية لا يمكن تغيرها فان كون الكل اعظم من الجزء لا يمكن زوال
حكمه بسبب اصلا وبيان انتفاء التالي ان الكذب قد يحسن اذا اشتمل على مصلحة

عامه

عامه ولو كان قبيحا لما زال والجواب المنع من زوال القبح بهذا الكذب حسن للعقاب
كونه كذبا بل باعتبار اشتماله على المصلحة وقبحه من حيث هو كذب لا يزول وتعيين اقل الكذب
الحسن الكثير وان اشتمل على قبيح لكان من يستطار ارضا مغصوبة يجب عليه الخروج منها وان كان
غصبا لاشتماله على اقل الضررين قال واما الحكماء فقالوا العقل النظري الذي يحكم
بالبديهيات يكون الكل اعظم من الجزء لا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه وانما يحكم بذلك
العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والاشخاص ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب
مصلحتين ويسمون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكورا في شريعة من الشرائع باحكام الشرائع
غير المكتوبة ويسمون ما ينطق به شريعة من الشرائع باحكام الشرائع المكتوبة اقول قالت الحكماء
للنفس الناطقة قوة علمية نظرية وهي تنفعل عما لا يكون من افعالنا واختيارنا وقوة عملية وهي
تنفعل عما يكون من افعالنا واختيارنا والعقل النظري الذي يحكم بالبديهيات مثل كون الكل
اعظم من الجزء لا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه وانما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر
مصالح نوع الانسان واشخاصه ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين كما يقولون
في الكذب اذا اشتمل على المصلحة العامة واذا خلا عنها ويسمون ما يقتضيه العقل العملي من الاحكام
المذكورة اذا لم يكن مذكورا في شريعة ما من الشرائع باحكام الشرائع غير المكتوبة وهي الاحكام

قال [illegible] الكذب قبيح لكن [illegible] النقص بتخليص
النبي من يد الظالم قبيح [illegible]
تخليص النبي [illegible] الصدق [illegible]
ان تخليص النبي [illegible] الكذب [illegible]
[illegible] الكذب [illegible]
الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة [illegible]
الصدق [illegible]

[illegible]

المخصصة لتوجه دون اذوي بالكام الشرائع المكتوبة قال والقائلون بالحسن والقبح والوجوب
العقلي اختلفوا فقال اكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللطف على الله تعالى وكذا العقاب
لمن يستحقه وذلك لان الله تعالى وعدهم واوعدهم والوفاء بما وعد واوعد واجب عقلا وقال
غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقلي الوفاء بالوعد واجب واما بالوعيد
فغير واجب لانه حق الله تعالى والواجب انما هو حق لغيره اذا ذلك اليه فيعفو عمن يشاء ويعاقب
من يشاء اقول ذهبت المعتزلة الى ان العوض واجب على الله تعالى والالزم القبح لان الالم
ان كان منه استحقاقا لم يجب العوض وان كان ابتداء فلا بد من العوض عليه تعالى والا لكان
ظلما وان كان من غيره فان كان باباحته فكذلك وان لم يكن بان كان المولم عاقلا
فالعوض عليه لكن يجب عليه تعالى الانتصاف لانه اقدره عليه وان لم يكن عاقلا كالحيوانات
فقيل العوض عليه تعالى لانه اقدرها وخلق لها شهوة ولم يخلق عقلا رادعا وقيل عليها وقيل لها ع
لا عوض واوجبوا الثواب والا لخلا التكليف عن الفائدة وكذا اللطف واوجبوا العقاب ايضا
والا لزم الاغراء بالقبيح والله تعالى وعدهم الثواب واوعدهم على العقاب والوفاء
بما وعد واوعد واجب لامتناع الكذب عليه تعالى وقالت الشيعة وهم الذين يعني بقولهم
وقالت غير المعتزلة الوفاء بما وعد واجب والا انتفت فائدة التكليف وكان فيه نوع
ظلم ومنافاة الكرم والوفاء بالوعيد غير واجب لانه حق تعالى فيجوز له اسقاطه ولا يجب عليه
اذ هو غير واجب حق نفسه اذا ذلك اليه فيعفو عمن يشاء ويعاقب من يشاء تحقيقا
لمسمى العفو الغفور قالت البغداديون من المعتزلة الاصلح واجب عليه تعالى لا في الصلاح

[illegible]

٣٣٧

وغير الاصلح ليس مساويا بالقياس الى قدرته تعالى والحسن الى غيره اذ هما متساويان
بالقياس اليه وكان في ذلك اعطاء زيادة احسان الى غير اختيار منهما البتة او
ذهب البغداديون الى وجوب الاصلح لانه لا يساوي الصالح في الوجود ولا بالنسبة الى الغير
ولان الاصلح زيادة نفع الغير واحسان اليه فان القادر لذاته الذي من شأنه الاحسان
الى الغير اختيارا ذلك الاصلح البتة واذا وجدت القدرة والداعي وجب الفعل وضيح منه
الفرد ان والا لزم وجود ما لا يتناهى من الاحسان وهو ممنوع لامتناعه بلا نهاية وكل
نسبة الصالح الى القدرة لا يقال فيها اي مرتبة فرضت امكن الزيادة عليها والا بين خلاف
هذا لكنه في الانهاية له لانا نقول لاشيء كونه اصلح الا اذا فرضنا الاقسام مرتبة فالزيد عليه
ثالث اتفقوا على ان التكليف منه تعالى حسن اذ فيه تعريض العباد لاستحقاق التعظيم و
الاجلال الذي لا يحصل لهم بدونه واللطف واجب به يقرب العبد من الطاعة ويبعده عن
المعصية والثواب على الطاعة واجب لاشتماله على عوض المشقة التي تحملها عليها القيام
بالطاعة مع التعظيم والاجلال والعوض واجب عن الالام التي تصل الى غير المكلفين كالاطفال
والبهائم فهذه جملة ما ذكروه في هذا الباب اقول اتفقت العدلية على وجوب التكليف
وهو ارادة من يجب طاعته ما فيه مشقة ابتداء بشرط الاعلام وحسن لما فيه من التعريض للثواب
ووجوبه لاشتماله على اللطف واللطف واجب والثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم و

المصلحة
[illegible]
لان التكليف ان لم يكن لغرض لزم العبث
وان كان لغرض فان كان عائدا اليه تعالى لزم المحال
وان كان الى غيره فان كان الى غير المكلف كان
قبيحا وان كان الى المكلف فان كان حصوله ممكنا
بدون التكليف لزم العبث وان لم يمكن فان
كان النفع انتفى بتخلف ... وان كان

والاجلال فيصح بالمستحق المتفضل به وبالاجر العوض وهو مختص بفعل الطاعة لتعم
الاجلال والتعظيم لمن لا يستحقه واللطف وهو ما كان المكلف معه الى الطاعة
اقرب ومن المعصية ابعد وهو واجب على الله تعالى والالكان ناقضا للغرض والثواب
واجب ايضا والا لزم الظلم اذ الطاعة تشتمل على المشقة فلولا حصول النفع
في مقابلتها لزم الظلم ولو كان حاصلا في الابتداء به لزم العبث فالثواب عوض
المشقة للاصلة اذ الطاعة تشتمل من القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال و
هو واجب لحق من تألم منه تعالى من المكلفين وغيرهم كالبهائم والاطفال قالوا وعند
اهل السنة انه لا واجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء ولا يفعل شيئا لغرض البتة
فان الفاعل لغرض مستكمل بالغرض ولا يجوز عليه تعالى الاستكمال والمعتزلة قالوا انه تعالى
يفعل لغرض يستكمل به غيره لا هو والالكان فعله عبثا والعبث منه تعالى قبيح وقالت
الحكماء ان علمه بما فيه المصلحة سبب لصدور ذلك عنه وهو بوجه قدرته وبوجه علمه وبوجه
ارادته من غير قصد وفيه الآن اعتبار القياس العقلي ويسمون علمه ارادته بالعناية اولى
ذهبت الاشاعرة الى انه لا يجب على الله شيء لانه الحاكم على الكل فلا حاكم عليه لا انه الموجب
ولا يقبح منه شيء لان كل ما يصدر عنه حسن اذ لا صفة تقتضي الحسن سوى امره تعالى بفعل ولا
يفعل شيئا لغرض البتة والالكان مستكملا بغيره واللازم باطل فالملزوم مثله بيان

الشرطية ان من فعل لغرض فاما ان يكون ذلك الغرض عائدا اليه فيكون منتفعا به وهو
باطل واما الى غيره فيكون مستفيدا لصفة الكمالية اذ بفعله يكون فعله اوجد ما هو الاكمل غاية و
الاولى بعدمه ففقد ذلك الكمال وبطلان اللازم ظاهر والجواب لكم على الحكيم حقيقة
لكن الحكمة تقتضي ان لا يفعل ولا نعني بوجوبه عليه حكم غيره عليه بل وجوب صدوره عنه
نظرا الى الحكمة وقد بيننا ان القبيح لاسيما ونفع الغير لا يقتضي تكميل الفاعل بل يستدل به
على كونه كاملا في نفسه وهذه الحجة اخذوها من الحكماء ولم يفطنوا المقالتهم فانهم لم ينفوا
العلل الغائية بل اثبتوها في كل موجود وقالوا الكامل لذاته يصدر عنه الكمال الا العود
اليه والى غيره بل لان غاية صدور الكمال عنه الكمالية وقالت المعتزلة انه تعالى يفعل لغرض وغاية
والالكان عابثا اذ كل اختياري فعل لغرض كان عبثا وهو محال في صفته تعالى وذلك الغرض
لا يعود اليه لاستغنائه عن المنافع بل الى غيره وقالت الحكماء ان علمه بما يشتمل الفعل عليه من المصلحة
سبب لصدور ذلك عنه لانهم نفوا الارادة والغرض عنه تعالى فورد عليهم وجود العالم على النظام
الاكمل فلو لم يكن الغرض والغاية امتنع وقوعه والا كذلك فخلصوا بان علمه باشتماله على المصالح و
الغايات سبب لايجاده فان العلم الفعلي من شانه وعلمه تعالى فعلي لا انفعالي وهذا العلم الفعلي من
حيث انه مبدا للفعل قدرته ومن حيث تعلقه بالموجودات على وجه الاصلح ارادته والارادة هي العناية
ولا قصد وهنا الا باعتبار القياس العقلي في نفس قال الحكماء الواحد لا يصدر عنه من حيث هو

القبيح ع
عقلي ع
فعل ع
حيث ع

واحد الا شئ واحد وذلك لانه ان صدر عنه شيئان فمن حيث انه صدر عنه احدهما
لم يصدر عنه الاخر وبالعكس فان صدر عنه من حيثيتين والمبدأ الاول تعالى واحد من
كل الوجوه فاول ما صدر عنه لا يكون الا واحدا ثم ذلك الواحد يلزمه اشياء اولها اعتبار
من حيث ذاته واعتبار نسبته الى مبدئه واعتبار المبدأ بالقياس اليه واذا تركبت
الاعتبارات حصلت اعتبارات كثيرة فيمكن ان يصدر عن المبدأ الاول بكل
اعتبار شئ واحد وعلى هذا الوجه تكثرت الموجودات الصادرة عنه سبحانه وتعالى واما المتكلمون
فبعضهم يقولون ان هذا انما يصح ان قيل بالعلل والمعلولات اما اذا قيل بالفاعل المختار
فيجوز ان يفعل اشياء من غير تكثر الاعتبارات ولا من غير ترتيب بعضها على بعض وبعضهم
منكرون وجود العلل والمعلولات اصلا فيقولون بان الامور كلها الى الله سبحانه وتعالى وانه سبحانه
خلقها اذا فعل اشياء كالاحراق متقارنا بالشئ كالنار على سبيل العادة فظن الخلق ان النار
علة والاحراق اثره ومعلوله وذلك الظن باطل على ما بيناه اوقات سوى الاشارة
الى ترتيب الموجودات على راي الحكماء وذلك لانهم قالوا لما انتهت العلل والمعلولات الى واجب
الوجود وهو واحد بسيط فلا يصدر عنه اثنان والا لتركب اذ مفهوم صدور احد
الشيئين عنه مغاير لمفهوم صدور الاخر فان دخلا او احدهما تركب والا عاد البحث ولا
يجوز ان يتراخى التاثير على سبيل الترتيب الا لما وجد اثنان الا واحدهما علة للاخر ومعلوله
قالوا والصادر عن الاول واحد في ذاته يمكن عرض له امور بالنسبة الى اعتبار ماهيته عنه

وجوده فله ماهية ووجود صادر على المبدأ وبالنسبة الى مبدئه فمن حيث نسبت
وجوده الى ذاته يعرض له الامكان واذا اعتبر بالنسبة الى مبدئه عرض له الوجوب
وتعقل المبدأ وتعاقل لذاته لتجرده فله ستة اشياء ماهية وامكان ووجود ووجوب
وتعقل لذاته وتعقل المبدأ ثلثة بالنسبة الى ذاته الماهية والامكان والتعقل لذاته
وثلثة بالنسبة الى المبدأ الوجود الوجوب وتعقل المبدأ واذا تكثرت الاعتبارات تكثرت
الموجودات فباعتبار تعقله المبدأ ووجوبه يصير علة العقل الاخر وحيث له هوية وامكان
وتعقل لذاته يصير مبدأ الفلك فهكذا ترتب العقول والافلاك الى العقل الاخير والفلك
الاخير والعقول والافلاك على الستة لكن ليس الصادر عن الاول الا وجود هو واحد ثم يصدر عنه
العقل الاخير يسمى عالم الكون والفساد وصورها الجسمية والنوعية ثم المركبة المعدنية ثم النباتية
ثم الحيوانية ثم الانسانية فاذا ارتقيت من مرتبة النقصان الى الكمال انتهيت الى العقل
ثم الى المبدأ الاول تعالى فهو المبدأ واليه المعاد وهذه الاصول كلها فاسدة لما بيناه من جواز
تكثر المعلولات عن العلة الواحدة ثم كيف تعقل الامكان والوجوب والتعقل مبدأ لها مؤثر
في التاثير مع انها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج ثم ان كانت متكثرة استحال صدورها عنه
مع وحدته وان كانت واحدة استحال التكثر بها والمتكلمون قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد
في العلل الايجابية اما الفاعل المختار فيجوز ان يتكثر اثاره من غير تكثر اعتبارات فيه الا كثيرة

الموجب

الصورة ٢

[illegible]

الامر كذلك

انكروا وجود علل ومعلولات البتة لانه لا موثر عندهم الا الله تعالى لكن لما اجرى الله تعالى عادته بخلق الاحراق عند خلق النار بحيث لا ينفك عنها نسب التاثير الى النار نظرا الى الاقتران وليس كذلك لما سبق من ان الاشياء واقعة بقدرة الله تعالى قال الباب الرابع في النبوة وما يتبعها من الامامة وغيرها ويشتمل على فصلين الفصل الاول في النبوة وما يتعلق بها النبي انسان مبعوث من الله تعالى الى عباده ليكملهم بان يعرفهم ما يحتاجون اليه من طاعته والاحتراز عن معصيته ويعرض نبوته عليهم ثم يحضهم على طاعته وعلى الامتناع عن معصيته ويعرف نبوته بثلثة اشياء اولها ان لا يقرر ما يخالف ظاهر العقل كالقول بان البارى تعالى اكثر من واحد والثانى ان يكون دعوته للخلق الى طاعة الله تعالى والاحتراز عن معاصيه والثالث ان يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجز مقرون بالتحدى مطابق لدعواه والمعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر والتحدى هو ان يقول للامة ان لم تقبلوا قولى فافعلوا مثل هذا الفعل والفعل الذى يظهر على احد من غير التحدى يسمون بالكرامة ويختص بالاولياء احترز به

وهو مخصوص

عن اقوال المانع من اثبات واجب الوجود تعالى وصفاته واثاره شرع في اثبات النبوة وتوابعها لانها احد ركنى الاسلام وبدا بتعريف النبى لانه السابق على التصديق فقولنا انسان يخرج به جبرئيل عليه السلام فانه مبعوث من الله تعالى احترز من الفقيه فانه ليس ان

لهذا الغرض قوله المبعوث من الله تعالى

[illegible]

بهذا الغرض وليس بنبى لانه ليس بمبعوث وباقى الرسم غاية ويعرف النبوة بثلثة اشياء احدها ان لا يقرر ما يخالف ظاهر العقل كالشرك وانواع الالحاد والثانى ان يدعو الخلق الى طاعة الله تعالى والاحتراز عن معصيته والثالث ان يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجز مقرون بالتحدى مطابق لدعواه والاول والثانى من اللوازم والاخير من

باب

باب الاثبات ويعنى بالمعجز فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر وخرق العادة ليخرج المعارضة والاقتران بالتحدى ليتميز عن الكرامات ومعناه ان يقول للامة ان لم تقبلوا قولى فافعلوا مثل فعلى كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وانما قال عند من يعرف ذلك لان جماعة من المعتزلة انكروا الكرامات فالاولى لا يمكن الاستدلال على النبوة لان شرط الدليل حصوله مع المدلول وليس كذلك لامكان ان يكون كرامة لا معجزة النبى واثبتها الباقون كقصة مريم عليها السلام وغيرها من الائمة عليهم السلام والدليل المخرج التحدى وذلك لا يوجد لغير النبى قال واختلفوا فى عصمة الانبياء والعصمة هى كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنه المعاصى من غير اجبار له على ذلك فقال بعضهم هو من لا يصدر عنه معصية لا كبيرة ولا صغيرة لا عمدا ولا سهوا من اول عمره الى اخره وقال بعضهم السهو لا ينافى العصمة وقال بعضهم الصغيرة لا تخل بالعصمة وقال بعضهم الشرط فى عصمة الانبياء اقتصارها بزمان دعواهم لا قبل ذلك وقال قوم اقتصارها فى اداء الرسالة فقط اعنى انه يودى ذلك و

بعضهم

ويصدق فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو والنسيان واما في سائر الاحوال فجوز
عليه جميع ذلك اقول اتفق الناس على ان الانبياء معصومون من الكفر والبدعة
الا عند قوم من الخوارج يقال لهم الفضيلية جوزوا الكفر عليهم لانهم يجوزون الذنب
عليهم وكل ذنب عندهم كفر واختلف الناس في العصمة فقال بعضهم هي هيئة تقتضي كون
المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنه المعاصي من اختياره على ذلك والامام المحقق
المصنف على ذلك ومنهم من قال انها تكون متمكنا من المعاصي لكن لا يصدر عنه صغيرة
ولا كبيرة لا بالعمد ولا بالسهو ولا بالتاويل من اول عمره الى اخره والا لجاز الاخلال
ببعض الشرائع او الزيادة عليها فكان منفرا عنه ويسقط محله من القلوب وقال
بعض الجمهور ان الصغاير لا تقدح في العصمة كما لا تقدح في العدالة وقال بعض الجمهور
العصمة انما تثبت بعد البعثة اما قبلها فلا ولا يصدق في الشرع ولا يكذب فيه عمدا
ولا سهوا وان كان الكذب في غيره صغيرة لعدم الوثوق بالشرع حينئذ واما في باقي
الازمان فيجوز عليه كل معصية وقال ابن فورك يجوز بعثة من كان كافرا وقال
بعض الحشوية ان نبينا عم كان كذلك لقوله تعم ووجدك ضالا فهدى وهو غلط
والضلال هنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة قال البراهمة
انما انكر النبوة وقالوا كل ما يعرف بالعقل فلا احتياج فيه الى نبي وكل ما لا يكون
للعقل اليه طريق فهو غير مقبول عند العقل فاذا دعوى النبوة غير مقبولة اصلا اقول

انكرت

انكرت البراهمة البعثة لان النبي اما ان ياتي بما يوافق العقل او يخالفه فان كان الاول
لم يكن عائدة بل كان بعثته عبثا وان كان الثاني كان قوله مردودا واما العقل فلا يقبل ما ياتي
به والجواب انه ياتي بما يوافق العقل او يخالفه فان كان الاول لم يكن لكن العقل يعجز عن
ادراكه والاستقلال بمعرفته فاحتاج الى مرشد هو النبي كما في احكام الشريعة او لتاكيد العقل اوانا كد
بالنقل فلا عبث قال المصنف محمد رسول الله صلعم لانه ادعى النبوة وظهر عليه المعجز وكل من
يكون كذلك كان رسولا من الله تعم اذ لا يمكن لغير الله تعم اظهار المعجز عقيب دعوى ان
سطا تعالى لقوله اما دعواه فمنقولة بالتواتر واما ظهور المعجز عليه وان كان رواياته
مختلفة لكنها اكثر مما يمكن ان ينكر والقران مما لا يمكن ان ينكر والتحدي فيه ظاهر اقول
لما بين امكان النبوة وشرائطها شرع في الاستدلال على ثبوت نبوة نبينا عم اذ هو المقصود
في هذا الباب تقريره انه عم ادعى النبوة وظهر على يده المعجز وكل من كان كذلك كان رسولا
حقا من الله صادقا اما المقدمة الاولى فظهور دعواه لا شك فيه لانه منقول بالتواتر
انه عم ظهر وادعى النبوة وهو يفيد العلم الضروري واما ظهور المعجز على يده فضروري ايضا لان
المعجزات كثيرة منها القران العزيز وهو متواتر لا شك فيه واعجازه فظاهر لانه عم تحدى به
وفرض عليهم الاتيان بمثله او بسورة منه وبين اتباعه وبين قتلهم فاختاروا الاخير ولو
امكنهم المعارضة اختاروها لانها اسهل من القتل ومنها انشقاق القمر وتسبيح الحجر بين
اصابعه عم وختم الحصا واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير والاخبار بالغيب وغير ذلك من المعجزات

التي لا تحصى كثرة تواترا فان هذه المعجزات وان لم تظهر انفرادها بالتواتر الا ان مجموعها بلغ حد التواتر واما ان كل من كان كذلك كان رسولا من الله تعالى فلان خلق المعجز عقيب الدعوى لا يمكن صدوره الا من الله تعالى والا لم يكن معجزا وانه تعالى انما خلقه للتصديق فانه قائم مقام التصريح بانه لو قال انا رسول الله وهذا الملك الكريم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك فخالف الملك عادته عقيب قوله وتكرر ذلك عرف صدق المدعي بالضرورة وكذا ههنا والا كان اغراء بالجهل واضلالا للخلق وهو مناف للحكمة وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق والا لزم الاضلال قال واختلفوا في وجه اعجازه فقال قوم ان فصاحته اعجازه وقال قوم ان صرف عقول القادرين على الايراد بمعارضته عنه فظهور عجزهم عند التحدي مع القدرة عليه هو اعجازه واما كون كل مدعي نبوة فهو معجز مطابق لدعواه فهو نبي فهو معلوم عقلا لان المعجز لا يكون من غير الله تعالى وظهوره عقيب الدعوى يدل على التصديق الله تعالى اياه من ادعى النبوة وصدق الله تعالى فهو نبي بالضرورة وكل من اخبر محمد صلعم عن نبوته من الانبياء الماضي صلوات الله الرحمن عليهم قبله فهم انبياء صادقون لوجوب صدقه اللازم لنبوته اقول لما ذكر ان القران معجز مع التحدي به مع عدم المعارضة وتوفر الدواعي اليها شرع في وجه اعجازه وقد اختلف الناس فيه فقال بعضهم ان جهة اعجازه الفصاحة التي لا يمكن احد ان ياتي بمثلها وقال اخرون ان وجه اعجازه اسلوبه وتركيبه الغريب فقال اخرون بالصرفة فان سور القران يمكن الاتيان بمثلها

في

في الفصاحة والاسلوب لكن الله تعالى صرف عقول القادرين عن المعارضة وهو اختيار السيد المرتضى وابي الحسين البصري والنظام اما بسلب دواعيهم الى المعارضة مع توفرها عليها كما ذهب اليه بعضهم او بانه تعالى سلب العلوم التي تتوقف المعارضة عليها والقايلون بالفصاحة اما لامر يعود الى اللفظ خاصة ان توقف حصوله على انتاج الكلمات فهو قول من جعل اعجازه لاسلوبه فان الفواصل والاسجاع انما تحصل بانتاج الكلمات في تأليفها وان لم يتوقف فهو قول من جعل الاعجاز لعذوبة الالفاظ وبراءتها عن الثقل على اللسان وهو اختيار الجاحظ واما لامر يعود الى اللفظ من حيث دلالته على المعنى بما ان يعتبر دلالة المطابقة او الالتزام وقد ذهب الى كل منها قوم والباقي سبق بيانه قال فصل ولكلام في اثبات النبوة طريق اخر وهو ان الانسان مدني بالطبع اي لا يمكن تعيشه الا باجتماعهم مع ابناء نوعه ليقوم كل واحد بشيء مما يحتاجون اليه في معاشهم من الاغذية والملبوسات والابنية وغير ذلك فيتعاونون في ذلك اذ يمتنع ان يقدر واحد على جميع ما يحتاج اليه من غير معاونة غيره فيه ولذا كل انسان مجبولا على شهوة وغضب فلم يمكن ان يستغني ابناء نوعه من غير ان يعينهم ما يستقيم امرهم الا بعدل ولا يجوز ان يكون مقرر ذلك العدل واحدا منهم من غير مزية اذ لا يكون كذلك لما استقام امرهم والمجتهد النفس

واذا كان

بر يمتاز بمقرر العدل عن غيره ولو لم يكن ذلك من عند الله لم يكن بمقبول عند الجمهور ولو لم
ذلك ۹ يعرفوا الله تعالى لما عرفوا كون من عنده ما ذون لا يمكن استقامة امور نوع الانسان
الا بنبي في معجزة يخبرهم عن باريهم بما لا يستقل في عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم الى الخير
ويعدهم بما يرغبون فيه اذا استقاموا ويوعدهم بما يكرهونه ان لم يستقيموا ويبين لهم
قوانين في عبادة باريهم القادر على كل ما يشاء المطلع على الضمائر الغني عن غيره لكن لا
ينسوه ويقبلوا شريعته ظاهرا وباطنا وقواعد تقتضي العدل في الامور المتعلقة بالمناكح
والمبايع والسياسة لئن لا يتقبل تلك القوانين او بعض يخلوا بها ليستمر الناس على ما ينفعهم في دنياهم
واخريهم فان من الممتنع ممن يحتاج كل شيء حيوان ما ذكر في علم التشريح ومنافع الاعضاء ان
يهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فهذا ما ذكره الحكماء في هذا الباب قول الحكماء
طريق اخر في اثبات النبوة وهو مبني على قواعد الاولى الانسان مدني بالطبع وهو ظاهر
فانه لا يستقل بامور معاشه وحده من دون معاونة احد من بني نوعه فانه يحتاج الى
غذاء وملبوس ومسكن وسلاح وغير ذلك لا يمكنه ان يرتبها وحده فان اشتغال بيني
واحد يعجز عن الباقي فافتقر الى الاستعانة في امور بجماعة من بني نوعه يتعاونون
على ما يحتاجون اليه ويتشاركون في تحصيلها بحيث يفرغ كل منهم لما هو فرغ صاحبه لا عن
بحيث يتم بالمشاركة ما يحتاج كل منهم اليه الثانية الاجتماع مظنة التنازع فان كل واحد

يطلب

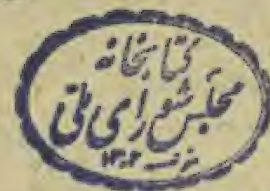
يطلب ما يحتاج اليه ويكره مزاحمه فيه ويدعو شهوته وغضبه الى الجور المفضي الى اختلال
نظام النوع لتحصيل الكمال الشخصي فيختل امر الاجتماع فلا بد له من تعاون متفق وعدل تتفق آراؤهم
عليهما ولا بد لهما من قوانين كلية ترجع اليها الجزئيات الغير المحصورة وتلك القوانين هي
الشرع الثالثة وضع الشرع ليس لكل واحد اتفق والا لوقع الهرج والمرج في واضعه ولم يكن
قبول قولهم عاما فيقع الاختلال بل لا بد له من ممتاز يمتاز به عنهم في استحقاق الشرع يجب يطاع
فيما وضعه وذلك هو المعجز الصادر من قبل الله تعالى اذ لو كان من عنده من بني النوع لم يكن مقبولا
ولو لم يعرفوا الله تعالى لما عرفوا صدق مدعاه فاستقامة النوع تفتقر الى ظهور نبي في معجزة يخبرهم
عن الله تعالى بما يمكن في عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم الى الخير الرابعة يجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء
من عنده تعالى لاحتقار العوام وضعفاء العقول اختلال العدل الخامسة يجب النبي تعريفهم ايضا
شوقهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع فاذا وعدهم وتوعدهم بثواب
وعقاب اخروي بين جملة الرجاء والخوف على انقيادهم الى قوله فوجب الثواب والعقاب لانه
معرفة المجازي الشارع ليستلزم زيادة باقية في كل وقت بل لا بد من تجديد حفظها للعوام المنشغلين
عنها بمبادئهم ومصالحهم فهم في معرض النسيان فلا بد من وضع عبادات متكررة في كل وقت
بحيث يذكرهم معبودهم ورجاء الثواب والخوف من عقابه كالصلاة والصوم وغيرها من اصناف العبادات
بحيث يذكرون باريهم القادر على كل شيء من ثواب وعقاب الغني عن غيره ويتقبلون شريعته ظاهرا

معبودهم وباريهم
عن ۹

وانه لو لم يعرفوا [illegible] كون [illegible]
[illegible] الانبياء [illegible]
[illegible] وعدل على [illegible]
[illegible]
اختيار الاعلام

وباطنا وتوعد بتقى العمل من الامور المتعلقة بالاشخاص والنوع والسياسة المدنية التي لا تتم
تلك القوانين الا بجعل خلفاء امناء قائمة له وليقسم الناس على فعل ما ينفعهم في الدنيا
والاخرة بحفظ النوع وتحصيل الدنيا والاخرة اذ من لم يمنع ان يجعل بنيته كل حيوان
ما اشتمل عليه من الاعضاء والالات والتركيبات التي يشتمل عليها علا القبح
ومنافع الاعضاء ان يهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فيجب في حكمته بعث الرسل

قال النسخ جايز وهو تغيير الاحكام الشرعية في الاوقات المختلفة عند المسلمين
واليهود لا يجوزونه ويقولون النسخ بداء وهو لا يجوز على الله تعالى وذلك ليس
بصحيح فان البداء لا يتحقق الا ان يكون المحكوم عليه والوقت غير مختلف
وتمسكوا بقول موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا وهو ليس بدليل قطعي فان التابيد
قد يستعمل في المدة الطويلة والدليل جواز النسخ ثبوت حقية الشرائع التي جاءت
بعد موسى ع اقول النسخ جايز وهو رفع حكم ثبت بدليل شرعي بدليل اخر متاخر
عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واختلف الناس في جوازه اولا وفي وقوعه ثانيا
فاطبق المسلمون كافة وجماعة من اليهود الى جوازه عقلا ومنعه بعض اليهود
لنا ان الاحكام تابعة للمصالح المتغيرة بتغير الاوقات فيتغير الاحكام بتغيرها
واحتج المانعون بانه يستلزم البداء لان الفعل ان كان مصلحة استحال رفعه و
الا استحال ثبوته اولا والجواب ان البداء يشترط فيه اتحاد المحكوم عليه والوقت



منعه ح

والنسخ ليس كذلك لانا نوجب الفعل في زمان والفعل جاز ان يكون مصلحة في وقت فيوجبه
ومفسدة في اخر فيمنع منه واختلف الناس في وقوعه فمنع منه ابو مسلم بن بحر الاصفهاني
وجماعة من اليهود وهو خطاء لان الشرائع الثابتة بعد موسى ع كثيرة كعيسى ع ونبينا محمد ص
وقد بينا حقية ذلك وانما يتم ذلك الا بالنسخ وايات القران قد اشتملت على النسخ كالعدة
والاستقبال احتج اليهود بقول موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا وبانه ع ان بين دوام شرعه
النسخ لامتناع الكذب عليه ولجوازه في شرعكم وان بين عدم دوامه وجب نقل الكيفية متواترا
لتوفر الدواعي عليه وان لم يبين شيئا منهما اقتضى الفعل مرة والجواب ان التابيد قد يستعمل
في المدة الطويلة وقد ورد مثله في التورية في قوله يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض العتق فان
ابا العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع يستخدم خمسين سنة وفي قوله قربوا الى كل يوم خروفين
بكرة وعشية ويكون ذلك لكم ابدا ثم نسخ على ان النسخ نقل والا لتواتر لهم لان بخت نصر استاصلهم
الا الشاذ وكم بين انقطاع شرعه ولم ينقل متواترا لعدم تواترهم القسم الثاني من باب
الرابع في الامامة وما يتبعها الامامة رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس
في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها واختلف الناس في نصب الامام
فقال بعضهم بوجوبه عقلا وبعضهم بوجوبه سمعا وبعضهم بلا وجوبه والذين اوجبوه عقلا
اختلفوا فقال بعضهم بوجوبه من الله وبعضهم بوجوبه على الله وبعضهم بوجوبه على الخلق

يحتمل الحمل على الضرر والترادف فهما لحقيقة معنى النقض

اما القايلون بوجوبه على الله تعالى فهم الغلاة والاسمعيلية واما القايلون بوجوبه على الله تعالى
فهم الشيعة القايلون بامامة علي عليه السلام بعد النبي صلعم واختلفوا في طريق معرفة الامام بعد ان
اتفقوا على انه هو النص من الله تعالى او ممن هو منصوص من قبل الله تعالى لا غير فقالت الامامية
الاثنا عشرية والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير وقالت الزيدية انه يحصل بالنص
الخفي ايضا واما القايلون بوجوبه على الخلق عقلا فهم اصحاب الجاحظ وابي القاسم
البلخي وابي الحسين البصري من المعتزلة واما القايلون بوجوبه على الخلق سمعا فهم اهل
السنة وهذا اجمعوا على ان الائمة بعد رسول الله صلعم الخلفاء واما القايلون بعدم وجوبه
فهم الخوارج والاصم من المعتزلة فهذه هي المذاهب في الامامة اقول لما فرغ من ابحاث
النبوة شرع في البحث عن الامامة التي هي ركن من اركان الايمان وهي رياسة عامة
احترز بقوله دينية عن رياسة المتعلقة بالدنياوية وباقي القيد بيانه واختلف الناس
في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وهو مذهب جماعة من المعتزلة والامامية
كافة وقال اخرون بوجوبه سمعا وهو مذهب اكثر الجمهور وقال اخرون بعدم
وجوبه وهم الخوارج والاصم اذا لم يحصل الاختلاف بل يجب عند ظهور الظلم وعدم
الانصاف وبعض الخوارج لم يوجب نصبه في حال من الاحوال ثم اختلفوا القائلون
بوجوبه عقلا فقال بعضهم بوجوبه على الله تعالى وهو مذهب الغلاة والاسمعيلية و
قال اخرون بوجوبه على الامم حيث مكنه وهم الشيعة القايلون بان الامام بعد

اصل الامام

بعد رسول الله صلعم هو علي عليه السلام اتفقت الشيعة على ان طريق معرفة الامام هو النص من الله تعالى
عليه او ممن نص الله تعالى عليه واختلفوا فقالت الاثنا عشرية الامامية والكيسانية انه
انما يحصل بالنص الجلي وقالت الزيدية انه قد يحصل بالنص الخفي ايضا وقال الجاحظ والبلخي و
ابو الحسين البصري ان نصب الامام واجب عقلا على الخلق لا على الله تعالى وقالت الاشاعرة انه
يجب نصبه على الخلق سمعا وهذان الفريقان وهما القايلان بوجوبه على الخلق عقلا وسمعا
قالوا ان الائمة بعد رسول الله صلعم الخلفاء احتج القايلون بوجوبه على الله تعالى بان المعرفة
واجبة ولا تحصل الا بالنظر والتعليم وانما يحصل من الامام فتعين نصبه على الله تعالى لان
كلما يامر به فهو واجب وطاعة وكل ما ينهى عنه فهو معصية وقبيح واحتجت الاثنا عشرية بان
نصب الامام لطف واللطف واجب فالامامة واجبة بيان الصغرى انا نعلم بالضرورة ان الناس
متى كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحرمات ويزجرهم عنها ويامرهم بالواجبات ويرغبهم فيها كانوا
من الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما الكبرى فلان اللطف كالتمكين فان من دعى غيره الى طعام
وعلم انه لا يجيبه الا اذا فعل معه نوعا من التادب فلو لم يفعل كان ناقضا للغرض واجمعوا
على ان طريق معرفة النص الجلي خاصة فان الامام يجب ان يكون معصوما من الصغاير والكباير
والا لزم التسلسل لان المقتضي للحاجة الى الامام جواز الخطا على الكل فلو جاز الخطا عليه
افتقر الى امام اخر ولانه حافظ للشرع ولانه لو ارتكب الخطا لوجب الانكار عليه وسقط محله من
القلوب ولانه ان لم يجب اتباعه فيما اتفق ناقضت فايدة نصبه والا لزم وجوب الحرام والقبح من الامور الباطلة

التي لا يعلمها الا الله تعالى فلا طريق الى معرفة الامام سوى النص منه واما الجمهور فلم يشترطوا
العصمة اجماعا لان ابا بكر كان اماما ولم يكن معصوما بل لم يشترطوا عصمة الانبياء وجعلوا
طريق الامامة هو البيعة من اهل الحل والعقد لا نص الله ورسوله فيجب على الخلق
ونصب الامامية من ذلك لان ابا بكر لم يكن عندهم اماما فلا يصح عليهم في عدم اعتبار
العصمة بامامته والبيعة ليست طريقا للامامة لعدم العلم بالمعصوم الا من قبله تعالى ولان
نيابة الله تعالى ورسوله عليه ونيابة الغير انما تحصل باذنه فلا تثبت الامامة الا بنص
من الله ورسوله ولان الامام اعلم الخلق وافضلهم وازهدهم لامتناع المساواة والا لزم
الترجيح من غير مرجح والنقصان لامتناع تقدم المفضول على الفاضل لقبحه عقلا ولا اطلاع
على هذه الصفات الا الله تعالى ولان الخلق يعجز عن نصب امير وقاض فيعجزهم عن نصب
الرئيس العام اولى فلا يجوز ان ينالهم نصبه ولان ذلك يفضي الى وقوع الهرج
والمرج والفتن لرغبة اهل كل بلد الى نصب الامام منهم واما النصب لغرض وذلك
فلا. واما الغلاة فبعضهم قالوا ان الله تعالى يظهر في بعض الاوقات في صورة
انسان يسمونه نبيا او اماما ويدعو الخلق الى الدين القويم والصراط المستقيم ولولا ذلك
لضل الخلق وبعضهم قالوا بالحلول او الاتحاد كما يقوله بعض الصوفية فمن القائلين
بالالهية علي ع السبائية اصحاب عبد الله بن سبا ومنهم النصيرية ومنهم الاسحاقية وهم
فرق اخر ولنترك تفصيل مذاهبهم زيادة فايدة تأتي في قول الغلاة وهم القائلون بان علي ع
اله الخلق فذهب بعضهم الى ان الله تعالى يظهر في بعض الازمنة في صورة انسان يسمونه

نبيا

نبيا او اماما يدعون الناس الى فعل الطاعات والدين القويم والصراط المستقيم ولولاه
لضل الخلق وانتشر الفساد فيه وقال بعضهم بحلول الله تعالى في ابدان الانبياء والائمة
او باتحاده بهم والكل باطل لما تقدم من بطلان الاتحاد والحلول وما اشبه لهم على نفيهم
قال واما الاسماعيلية ويسمون بالباطنية يلقبون وربما يلقبون بالملاحدة وانما سموا
بالاسماعيلية لانتسابهم الى اسمعيل بن جعفر الصادق ع والباطنية لقولهم لكل ظاهر باطن
باطن يكون ذلك الباطن مصدرا وذلك الظاهر مظهرا له ولا يكون ظاهر لا باطن له الا ما هو
مثل السراب ولا باطن لا ظاهر له الا خيال لا اصل له ولقبوا بالملاحدة لعدولهم عن ظواهر الشريعة
الى بواطنها في بعض الاحوال ومذهبهم ان الله تعالى ابدع بتوسط امره عالما كمن او
غيرها عالمين عالم الباطن وهو عالم الامر وعالم الغيب ويشتمل على العقول والنفوس
والارواح والحقايق كلها واقرب ما فيها الى الله تعالى هو العقل الاول ثم ما بعده على الترتيب
وعالم الظاهر وهو عالم الخلق وعالم الشهادة ويشتمل على الاجرام العلوية والسفلية والاجسام
الفلكية والعنصرية واعظمها العرش ثم الكرسي الاجرام ثم سائر الاجسام على الترتيب والعالمان
ينزلان من الكمال الى النقصان ويعودان من النقصان الى الكمال حتى ينتهيا الى الامر وهو الى ع
المعنى المعبر عنه بكن وينتظم بذلك سلسلة الوجود والذي مبدأه من الله تعالى ومعاده اليه يسمون

الامام هو مظهر الامر وحجته مظهر العقل الذي يقال له العقل الاول وعقل الكل والنبي
مظهر النفس التي يقال لها النفس الكل والامام هو الحاكم في عالم الباطن ولا يصير عزيزه
عالما بالله تعالى الا بتعليمه اياه ولذلك يسمونهم بالتعليميين والنبي هو الحاكم في عالم
الظاهر ولاتيم الشريعة التي يحتاج الناس اليها الا به والشريعة تنزيل وتاويل ظاهر
التنزيل وباطنه التاويل والزمان لا يخلو اما عن نبي واما عن شريعة والعقل لا يخلو عن
امام ودعوته وهي ربما يكون خفيته مع ظهوره الا انما يكون ظاهر مع خفائه
البتة لئلا يكون للناس على الله تعالى حجة وكما يعرف النبي بالمعجز القولي او الفعلي كذلك
الامام يعرف بدعوته الى الله تعالى ودعوته الى المعرفة بالله ولا يختص الاب والابنة ذرية
بعضها من بعض ولا يكون امام الا وهو ابن امام ويجوز ان يكون للامام ابناء يسموا
بايمة ولا يخلو زمان عن امام اما ظاهر واما مستور كما لا يخلو عن نور نهارا وظلمة ليل لم
يزل العالم هكذا ولا يزال وطريقتهم التاليف بين اقوال الحكماء واقوال اهل الشرايع
فيما يمكن ان يولف بينهما واما في تعيين ايمة الاسلام قالوا في الامام في عهد رسول
الله صلعم كان علياً عم وبعده كان ابنه الحسن اماما مستودعا وبعده ابنه الحسين اماما مستقرا
ولذلك لم يذهب الامامة في ذرية الحسن ثم نزلت الامامة في ذرية الحسين فانتقلت بعده
الى ابنه علي ابنه ثم الى محمد ابنه ثم الى جعفر ابنه ثم الى اسمعيل ابنه وهو السابع وقالوا ان

الايمة في عهد ابن اسمعيل محمد صاروا مستورين ولذلك يسمونهم ايضا بالسبعية لوقوفهم على
السبعة الظاهرة ودخل في عهد محمد زمان استتار الايمة وظهورهم ودعاتهم ثم ظهر المهدي ببلاد
المغرب وادعى انه من اولاد اسمعيل واتصل اولاده الى ابن بعده الى المستنصر ثم
اختلفوا بعده فقال بعضهم بامامة نزار ابنه وبعضهم بامامة المستعلي ابنه الاخر وبعد
بعد نزار استتر ايمة النزاريين واتصلت امامة المستعليين الى ان انقطعت
العاضد وكان الحسن ابن علي بن صلة محمد وكان الحسن بن علي بن محمد الصباح المستولي
على قلعة الموت من دعاة النزاريين ثم ادعوا بعده ان الحسن الملقب بعلي ذكره
السلام كان اماما ظاهرا من اولاد نزار واتصل اولاده الى ان انقرضوا في زماننا هذا
واما الامامية فقالوا ان نصب الامام لطف من الله واجب على الله تعالى ويجب ان يكون
الامام معصوما لئلا يضل الخلق به ويوكد ذلك قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين واتفقوا
على امامة علي بعد النبي اذ لم يكن غيره معصوما ثم ساقوا الامامة بعده الى ابنه الحسن المجتبى ثم
الى اخيه الحسين الشهيد بكربلا ثم الى ابنه علي بن الحسين زين العابدين ثم الى ابنه محمد
الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم الى ابنه موسى الكاظم ثم الى ابنه علي الرضا ثم الى ابنه محمد التقي
ثم الى ابنه علي النقي ثم الى ابنه الحسن الزكي العسكري ثم الى ابنه محمد المهدي المنتظر وجه

صلوات الله عليهم اجمعين وقالوا انه باق وسيظهر فيملأ الدنيا عدلا كما ملئت
جورا وظلما وهو الثاني عشر منهم ولاجل ذلك لقبوهم بالاثنا عشرية وهم في اكثر
اصول مذهبهم موافقون للمعتزلة وليسوا في الفروع فقههم منسوب الى اهل البيت عم
وكان لهم في مسالة الامامة اختلافات كثيرة لا فائدة في ايرادها وجمهورهم
الباقون الى هذا الزمان على المذهب الذي ذكرناه اولا فهم كلام الامامية عليه
ظاهرة ولا حاجة لهم فيما يحاولونه في كل مقام ذكروه والامامية قالوا الامام بعد
رسول الله صلعم هو علي بن ابي طالب ثم اولاده الاحد عشر على سياقة ما ذكره
المصنف رحمه الله واستدلوا عليه بان الامام يجب ان يكون معصوما لما تقدم وان يكون
افضل الخلق لان وجوب الاتباع وجواز الاقتداء عليه يستلزم امكان الافضلية على
الخلق ولقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين اراد عهد الامامة لانه جواب لسؤال
ابراهيم عم حيث قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وغير علي عم من
ابي بكر وعمر وعثمان لم يكن معصوما بالاتفاق فلا يصلح للامامة الا هو ولانه
النبي صلعم اماما وظاهرا فان سائر العلوم منسوبة اليه وكان جميع الصحابة يرجعون اليه
في الوقائع والاحكام حتى قال عمر في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر وله قضايا
غريبة استنبطها علوم لم يسبقه اليها احد واما زهده فكل الناس يعلمون انه طلق الدنيا
ثلاثا وكان يختم على قوته من الشعير لئلا يضع فيها احد ولديه عليهما السلام الادام

نص عليه بما تواتر ... انه الامام من بعده بلا فصل ولانه عم كان افضل الخلق بعد النبي صم ح ح ح ح

ولم يترك من الدنيا قليلا ولا كثيرا مع انه الحاكم فيها واما شجاعته فاكثر من ان تحصى ووقايعه
الدال عليها ولم ينهزم المسلمون الا بسيفه وكان السابق في الحروب حتى انه كان في اكثر
الوقايع يوازن المسلمين او يعظم عليهم بعضهم واما مكارم الاخلاق فظاهر حتى انه عم لطف اخلاقه
نسب الى الدعابة وحلمه مشهور لانه عم ترك حقه وعفى عمن ظلمه وجميع صفات الكمال
كانت ثابتة له واذا كان افضل كان هو الامام لقضاء البديهة بقبح تقديم المفضول على الفاضل
ولقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون
ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون وهذه الصفات لعلي عم خاصة لانه تصدق بالخاتم في ركوعه والولي المتصرف
لانه ليس المراد الناصر لوجوب العموم لقوله تعالى والذين امنوا بعضهم اولياء بعض ولقوله عم
من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله وادر الحق معه على كيف ما دار ولقوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه
لا نبي بعدي وهي للعموم والا لما جاز الاستثناء ومن جملة منازل هرون انه كان خليفة له
والادلة كثيرة ذكرناها في كتاب النهاية قالوا ولا يجوز خلو الزمان من امام معصوم لانه حافظ
للشرع ولان جواز الخطاء ثابت على كل قوم في خلق كل زمان سواه فقالوا ان الامام
المهدي باق عم اختفى خشية على نفسه والناس منعوا انفسهم اللطف بظهوره مع وجود
الناصر فيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا وهو الثاني عشر من الائمة عم وهم في اكثر الاصل

اما حلمه

يوافقوا المعتزلة من القول بالعدل وانتفاء الرؤية ونحو ذلك اما في الفروع فانهم
ينتسبوا الى اهل البيت اعني الائمة الاثني عشر عم وللشيعة اختلافات في سياقة
الامامة من امام الى امام اكثر والظاهر الغالب مذهب الاثني عشرية فاما الكيسانية
فقالوا بامامة علي عم وبعده بالحسن ثم بالحسين ثم بمحمد بن الحنفية وقالوا انه الامام
المنتظر اعني المهدي الذي يملأ الدنيا عدلا وهو الآن مستتر في جبل رضوى بقرب
المدينة وبعضهم قدموه على الحسن والحسين وبعضهم ساقوا الامامة الى ابنه ابي هاشم ثم
الى غيره في فرق متعددة وقد انقطعت الكيسانية ولم يبق منهم احد واما الزيدية فقالوا
بامامة علي والحسن والحسين واثبتوها بنص الجلي واثبتوا باقي ائمتهم بعدهم بالنص الخفي وذلك
ان شرائط الامامة عندهم كون الامام عالما بشريعة الاسلام ليهدي الناس اليها ولا
يضلهم وزاهدا لئلا يطمع في اموال المسلمين وشجاعا ليذب عن المسلمين ويجاهد مع
المخالفين فيظفروا على اهل الحق وكونه من ولد فاطمة عليها السلام وكونه داعيا الى
الله تعالى والى دين الحق ظاهرا او شاهرا سيفه في نصرة دينه قالوا وقد نص النبي صلعم
والائمة بعده عليهم ان كل من اجتمع هذه الشرائط الخمسة فيه فهو امام مفترض الطاعة
وذلك هو النص الخفي ولم يوجبوا في الحسن والحسين الدعوة بالسيف لقوله عم هما امامان
ان قاما او قعدا ويجوزون خلو الزمان عن الامام وقيام الامامين في قطرين
متباعدين اذا اجتمعا هذه الشرائط ولذلك لم يقولوا بامامة زين العابدين لانه لم
يشهر سيفه للدعوة الى الله سبحانه وتعالى وقالوا بامامة ابنه زيد لاجتماع الشرائط فيه

واضح

لم يح

[illegible]

ولقبوا اذ فارقوا سائر الشيعة بقولهم بامامته ولقبوا باقي الشيعة بالرافضة اذ رفضوه ثم
ان الزيدية فرق كثيرة ومنهم الصالحية وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء الذين كانوا قبل
علي عم بخلافهم ومنهم الجارودية ومنهم السليمانية وقيل لهم فرق غيرها واكثرهم في الفروع
متابعون لابي حنيفة الا في مسائل قليلة خالفوا ائمتهم فيها اقول كلما ذكره ظاهر
ولما تجردت مقالات الكيسانية والزيدية عن الادلة بل كانت دعاوي محضة بلا
برهان عليها لم نحتج الى ... نعم كلام الزيدية باطل من وجوه الاول قولهم بعدم
العصمة وهم يشاركون كل من خالف الامامية في هذه المقالة الثاني يلزم نقض الغرض
من نصب الامام لانه جعل لاطفاء الفتنة ولم يحصل في ذلك مع ... منهم اذ يجوز تعدد
من اتصف بهذه الصفات في مكان واحد وزمان واحد فربما ذهب بعض الناس الى اتباع
احدهما وبعضهم الى اتباع الاخر وكل منهما يجوز عقد الولاية لنفسه فيقتتل المخالفون ويلزم
وقوع الفتنة الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح لان بين ... وبان خلا او لزم اتباع
احدهما دون الاخر فاما ان يتبعا وهو محال او احدهما وهو ترجيح من غير مرجح او لا يتبعا
فهو المطلوب الرابع يلزم منه الدور والدور محال لان الامامة هي الرياسة العامة لا تتم الا
بالسيف فلو جعلناه شرطا فيها لزم الدور الخامس ليس القيام بالسيف شرطا لقوله عم في الحسن
والحسين هذان ولداي امامان ان قاما او قعدا ولو كان القيام بالسيف شرطا لما صح

بعض خ

نفيه عنها كالعلم والعدالة قال اما القائلون بوجوب نصب الامام على الخلق عقلا
قالوا الفرع مع عدم الامام متوقع من الظلم على الضعفاء ودفع الضرر المظنون
واجب عقلا وذلك انما يندفع بنصب امام يقوم باحكام الشرع وهم المعتزلة واهل في تعيين الائمة واما اهل السنة ح
السنة فيقولون بوجوب نصب الامام على من يقدر على ذلك لاجماع السلف عليه
وذهبوا الى ان الامام يعرف اما بنص ممن يجب ان يقبل قوله كالنبي او امام او
باجماع المسلمين عليه وكان الامام بعد رسول الله صلعم بالاجماع ابو بكر ثم عمر بنص
ابي بكر ثم عثمان بنص عمر على جماعة اجمعوا على امامته ثم علي المرتضى باجماع المعتبرين
من الصحابة وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون ثم وقعت المخالفة بين الحسن ومعاوية
وصالح الحسن واستقرت الخلافة عليه ثم على من بعده من بني امية وبني مروان حتى
انتقلت الخلافة الى بني العباس واجتمع اكثر اهل الحل والعقد عليهم وانتقلت
الخلافة فيهم الى عهدنا الذي جرى فيه ما جرى واما الذين لا يقولون بوجوب نصب الامام
فقالوا يقع في نصب الائمة فتن وقتل بعض الناس بعضا كما جرى في امامة علي عم
ومعاوية ومن بعدهما الى اكثر الاوقات والاحتراز عما يوقع في الفتنة والمحاربة
اصلح والاتفاق المنزه كما فيه الصلاح والا ان يكون على الحق ويتقرب الى الله تعالى بطاعته
فهذه هي مذاهب الناس في الامامة اقول مذهب اهل السنة وهم الذين يقدمون
ابا بكر في الامامة ان الامام لا يجب ان يكون معصوما ولا منصوصا عليه وان

نصب الامام واجب على الخلق سمعا وان الامام بعد النبي صلعم ابو بكر باجماع اهل الحل
والعقد ثم من بعده عمر بن الخطاب بنص ابي بكر عليه ثم من بعده عثمن بنص عمر على ستة نفر
هو احدهم ثم اتفق اكثر اهل السنة على عثمن ثم على المرتضى باجماع المعتبرين من الصحابة
واحتجوا على امامة ابي بكر باجماع اهل الحل والعقد عليه ولانه عم استخلفه في مرضه فكان خليفة
في غيره لعدم القائل بالفرق ولقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والاجماع ليس
حجة في نصب الائمة لما تقدم ولانه لم يثبت اذ اعاظم الصحابة لم يوافقوه وانكروه ولم يخلفه
في الصلوة بل نفعه في امامتها لانه لما كان مريضا سمع اصوات الناس في الصلوة فقال من يصلي
الناس فقيل ابو بكر فامر باخراجه اليهم فخرج متهاديا بين علي عم والعباس وجاز الناس في الصفوف
فتقدم وصلى بهم ولم يكن ابو بكر صلاته ولا ملازمة بين الامامة في الصلوة واحدة وبين وصلى
الخلافة التي هي رياسة عامة والخبر لو سلم لم يلزم من الاقتداء بهما في الفتوى او في بعض
الوقايع والاقوال الاقتداء مطلقا وباقي الكلام ظاهر قال الباب الخامس في الوعد
والوعيد وما يتبعهما قد مر ان القائلين بالحسن والقبح والوجوب في العقل اوجبوا الوعد
بالثواب للمكلفين لكونه لطفا وقالوا الحسن الوعد لكونه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا ايضا
ثم اوجبوا الوفا بالوعد واختلفوا في الوفا بالوعيد فقالت التفضيلية ليس في خلف الوعيد قبح
لكونه حق الله تعالى وقالت الوعيدية بوجوبه لئلا يصير كذبا واما الذين لا يقولون بالحسن الوعيدية

فقالوا

والقبح والوجوب عقلا قالوا ان الثواب والعقاب يتعلقان بمشيئته تعالى فقط ولا يجب عليه
منه تعالى ولا يجب عليه شيء اصلا واما القائلون بثبوتهما في العقل العملي بدون النظري
قالوا يكون السعادة والشقاوة لازمتين للافعال الملائمة وغير الملائمة كالصحة اللازمة لاعتدال
المزاج والمرض لانحرافه واعلم ان هذه الاقوال مبنية على كون الانسان مركبا من روح
فالاهم في هذا الباب النظر في ذلك ومبني على ثبت مسائل اوائل مالا فرع من البحث الاتمام
ثم في المعاد ومقدماته اعني الوعد وهو الاخبار بايصال النفع والوعيد وهو الاخبار
بايصال الضرر فقد اوجب القائلون بالحسن والقبح والوجوب في العقل من المعتزلة الوعد بالثواب
للمطيع لانه لطف مقرب الى البر واللطف واجب قالوا ان الوعيد للكون ... لكونه لطفا
على الخلاف اذ تعم قطعا الزجر عن المعصية التي توعد عليها واوجبوا الوفاء بالوعد
الا لزم الظلم والكذب واختلفوا في وجوب الوفاء بالوعيد فقالت الوعيدية به
الا لزم الكذب ومنعه التفضيلية لانه حقه فيجوز تركه والعفو واما الاشاعرة الذين
نفوا الحسن والقبح والوجوب العقلي لم يوجبوا ثوابا ولا عقابا على فعل طاعة ولا
ارتكاب معصية بل ذلك بمشيئته تعالى ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء اصلا بل يجوز
منه الخلف في وعده ووعيده واثابة العاصي وعقاب المطيع واما الحكماء الذين
اثبتوا الحسن والقبح والوجوب بالعقل العملي دون العلمي اثبتوا السعادة والشقاوة
تابعتين للافعال الملائمة وغير الملائمة كالصحة اللازمة لاعتدال المزاج والمرض اللازم

لانحرافه

لانحرافه ومباحث البحث في ذلك مطالب المسألة الاولى في اعادة المعدوم
وهي جائزة عند مثبتي المعتزلة الذين ان الذات باقية عندهم حال تعاقب الوجود و
العدم عليها وكذلك عند بعض اهل السنة فانهم قالوا الممكن لا يصير بانعدامه
ممتنعا ومحال عند غيرهم لاستحالة تخلل العدم بين شيء واحد بعينه فان
لا يكون المعاد عين المبتدأ بل ان كان ولا بد فهو مثله وقال سيد المدققين
محمود الحمصي ان ذلك يتحقق بالتذكر فان الناس يتذكر بعد النسيان بعدما
ادركه ولا يعتبره عوده وليس ذلك لعدم تخلل التعدد يبادي الوحدة وتخالف المعاد
والمبتدا لا يتحقق اتحادهما اقول اختلف الناس في اعادة المعدوم فجوزه
جماعة من المعتزلة وجماعة من الاشاعرة لان الوجود عند المثبتين زائد على الذات ولا
يمكن خلو الماهية عنه مع ان الذات ثابتة في العدم فجاز اتصافها بالوجود والعدم
مرة ثانية وايضا قالت الاشاعرة الممكن لا يخلو اما ان يكون وجوده بعد عدمه
ممكنا واما ان لا يكون ممكنا فان كان الاول جاز اعادة المعدوم وان كان الثاني كان ح
لزم انتقال الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال ولانه قد عرض
عليه في الماضي وغيره فان الامتناع الذاتي لا يخرج عن حد الامكان الا ان المتسع ...

هو الوجود بعد العدم المطلق الوجود وقد يمكن أن يجاب بأن الوجود والعدم
مساوق والموجود قبله نفس الماهية فامتناع عدم يقتضي امتناع الأول وقد يلزم المحال
وقد ذهب الحكماء وأبو الحسين البصري ومحمود الملاحمي إلى أنه يمتنع إعادته وإلا لزم أن
يتخلل العدم بين شيء واحد ونفسه والثاني باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان
الشرطية أن الموجود في الزمان الأول إذا عدم في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان
الثالث فإن كان الموجود في الزمان الثالث هو بعينه الموجود في الأول تخلل
العدم في الثاني بين الشيء ونفسه وإن لم يكن بعينه لم يكن المعاد عين المبتدأ وفيه ثبوت ح
نظر لجواز أن يكون الوجود الثاني غير الأول لكن الماهية واحدة ولا نعني بإعادة
المعدوم سوى وجوده ثانيا بوجود مساو للأول وإنما يلزم ما ذكره المعترض لو كان الوجود
نفس الماهية وقال سديد الدين محمود الحمصي من الإمامية يجوز إعادته لأنا نتذكر حصول
عين الإنسان الذي سبق بعد عدمه بالنسيان وهذا هو الإعادة واعترض المعترض بمنع الاتحاد
ثم الحاصل ثانيا تعلق يعين تعلق به الأول وهو لا يلزم الاتحاد بل التماثل و
تماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضي اتحادهما قال المسألة الثانية في أقوال الناس
في حقيقة الإنسان أقول اختلفوا في حقيقة الإنسان فبعضهم قالوا
إن الإنسان هو الهيكل المشاهد المحسوس وبعضهم قالوا هو أجزاء أصلية وأجزاء فضلية
في الإنسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول وقال النظام هو جسم لطيف

في

نعم ح

[illegible]

في داخل الإنسان سار في أعضائه وإذا قطع منه عضو تقلص ما فيه إلى باقي ذلك
الجسم وإذا قطع بحيث انقطع فذلك الجسم مات الإنسان وقال بعضهم هو الدم وقال
ابن الراوندي هو جزء لا يتجزى في القلب وبعضهم قالوا هو الأخلاط الأربعة وبعضهم
قالوا هو الروح وهو جوهر مركب من بخارية الأخلاط ولطيفها ومسكنها الأعضاء
الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها ينفذ في العروق والأعصاب إلى
سائر الأعضاء وجميع ذلك جواهر جسمانية وبعضهم قالوا هو المزاج المعتدل الإنساني
وبعضهم قالوا هو تخاطيط الأعضاء شكل الإنسان فالذي لا يتغير من أول عمره إلى
آخره وبعضهم قالوا هو العرض المسمى بالحياة وجميع ذلك أعراض وأكثر المحققين
من غيرهم قالوا إنه جوهر غير جسماني لا يمكن أن يشار إليه إشارة حسية فهذه هي المذاهب
وبعضها ظاهر الفساد أقول إثبات المعاد يتوقف على تحقق ماهية الإنسان
ليحكم عليه بصحة العود وقد اختلف في ماهيته اختلافا عظيما وتقريره أن نقول الإنسان
إما أن يكون جسما أو جسمانيا أو مجردا أو مركبا من هذه الأقسام تركيبا ثنائيا أو ثلاثيا
وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام قوم أما القائلون بأنه جسم فقد اختلفوا
فذهب أكثر المعتزلة إلى أنه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس المشاهد بجملته لأن العقلاء
إذا أشاروا إلى المخاطبة أو الإخبار عن أنفسهم فإنما يشيرون إليه وضعف بأنه يزيد
وينقص ويتبدل الأجزاء بالتغذية وذهب آخرون وهم المحققون وهو من المتكلمين

وجمع ح

[illegible]

وقت الموت

وهو الذي اخترناه انه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر
الى آخره ولا يتطرق اليها الزيادة والنقصان ولا التبدل وعند الموت يعدم
ان قلنا باعادة المعدوم ثم يوجد باسره وقت الاعادة ويتفرق عند
الموت ان قلنا بامتناعه ثم يوجد باسره تأليفا في وقت اعادته لانا ندرك
الجزئيات والامور الجسمانية والمجرد لم يثبت عليه برهان ولم يثبت ابطاله فلا معنى
سوى ما ذكرناه وذهب النظام الى انه جسم لطيف داخل البدن سار في اعضائه واذا
قطع منه عضو تقلص ما فيه الى ما بقي وذلك الجسم فان قطع بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف
مات الانسان وهو قريب من مذهب المتكلمين وقال ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى
في القلب ولو كان مركبا جاز ان يقوم ببعض منه علم وفي بعض جهل وضعف لان الحي
مشروطا بالبنية فلا يحل الاجزاء وقال بعض الاطباء انه الدم لفوات الحيوة بخروجه وقال
آخرون منهم انه الاخلاط الاربعة لقوامه بها وقال آخرون انه الروح وهو عبارة عن
جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها يسكن الاعضاء الرئيسة التي هي القلب
والدماغ والكبد ومن هذه الثلاثة تسري الى الاعضاء المنبثة في العروق والاعصاب
هذا هو الظاهر من اقوال من ذهب الى ان الانسان جوهر جسماني واما القائلون بانه
عرض فقد اختلفوا فقال بعضهم انه المزاج المعتدل الانساني وهو كيفية متوسطة بين
كيفيات متضادة لحصول الموت بفساده وقال بعضهم هو تخطيط الاعضاء
وشكل الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى آخره وقال آخرون انه الحياة وهي

٦٠

بهم

٥٩

عرض قائم بالبدن لحصول الموت عند فقدها واما القائلون بالمجرد وهم جمهور الحكماء وجماعة
من المسلمين كالشيخ المفيد واولاد نوبخت الامامية والغزالي فقد زعموا ان حقيقة الانسان
عبارة عن الجوهر المجرد الذي ليس بجسم ولا جسماني عاقل بالقوة متعلق بهذا البدن
ليدبره تعلق العاشق بمعشوقه واحتجوا بان بعض معلوماتنا غير منقسم فالعلم به غير
منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فالنفس ليس بجسم ولا جسماني اما المقدمة الاولى فظاهرة
فان العا[illegible] على هذا نعلم النقطة والوحدة والآن وواجب الوجود وغيره وذلك من
البسائط واما الثانية فلان جزء العلم ان لم يكن علما ولم يحصل عند الاجتماع لم
يكن العلم علما وان حصل فالتركيب تمامه لا بد او فاعل لا فيه وان كان علما فالعلم
المعلوم فيتساوى الجزء والكل هذا خلف واما بعضه فبعضه قد فرض بسيطا واما الثالثة
فلان العلم ان حل في كل جزء تعدد الواحد وان حل في البعض عاد التقسيم وان لم يحل
شيء منهما لم يكن المحل محلا واما المقدمة الرابعة فلما بين من نفي الجزء الذي لا يتجزى
والجواب لا يلزم من حصول الزايد انتفاء التركيب كما في الحديد من الماهيات ولا يلزم
من مساواة الكل والجزء في التعلق المساواة في الحقيقة ويجوز حلول الواحد عندهم في
المركب كالوحدة والابوة والجزء ثابت بما تقدم واقوى الحجج هذا وما ذهب اليه
المحققون من انه اجزاء اصلية فالمسألة الثالثة في المعاد اتفق الكل فيه والدهرية
انكروه وقالوا الانسان يعدم بموته ولا يكون له عود الى الوجود والقائلون بان

اعضائه ح

وانحلال اعضائه كالتركيب وغيره واعادته جمع اجزائه ح

المعدوم شيء قالوا انه ينعدم بموته ثم يعود الى الوجود ويثاب ويعاقب اما
انعدامه فلقوله تعالى كل من عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب
كونه مثابا او معاقبا في الآخرة والنفاة القائلون بكونه جسما قالوا افناؤه
وهلاكه عبارة عن تلاشي اجزائه واحداث اعراض فيه مثل ما كانت قبل موته
وهو عند [illegible] اكثرهم يستحيل ان يكون عرضا لان المعدوم لا يعاد وقول
مذهب الدهرية ان الانسان لا يعاد بعد موته لاستحالة اعادة المعدوم وقد
بينا جوازه سلمنا لكن العدم بتفرق الاجزاء لا بفنائها واما المسلمون فقد اتفقوا
على اثبات المعاد البدني واختلفوا في كيفية اعدامه فقال المثبتون للجواهر
العدم ان الله تعالى يعدمه بان يسلب عنه صفة الوجود ويبليه ثم يعيده الى الوجود
بان يخلق له وجودا آخر للثواب والعقاب اما الاول فلقوله تعالى كل من عليها فان وقوله
كل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب ايصال الثواب والعقاب اليه لان
الوفاء بالوعد والوعيد واجب وقال النفاة القائلون بكون الانسان جسما
قالوا فناؤه وهلاكه عبارة عن تفرق اجزائه وانحلال اعضائه كالتركيب
وغيره واعادته جمع اجزائه واحداث اعراض فيه مثل ما كانت قبل موته
لاستحالة اعادة المعدوم لانه امر ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات عالم
بجميع المعلومات فامكنت الاعادة وينبغي ان يكون النفس عرضا والا لزم اعادة
المعدوم وهو محال قال الحكماء قالوا انه محل العلم بما لا ينقسم بما لا يمكن

عدم ح

ان

ان يشار اليه اشارة حسية ويستحيل ان يكون محل العلم بما لا ينقسم او لا يقبل
الاشارة جسما لوجوب الانقسام وقبول الاشارة ووجوب الانقسام ما فيه وقبول
ما فيه الاشارة بالتبعية فاذن هو جوهر مفارق للاجسام ثم اختلفوا فقال القدماء
منهم ان ذلك الجوهر قديم وانما يكون تعلقه بالبدن محدث فقال ارسطاطاليس
واتباعه انه حادث مع حدوث البدن وحدوث المزاج الانساني الحاصل من الاختلاط
العناصر اذ الاختلاط شرط في الافاضة لحادثة من مفيض وجوده وليس بشرط في بقائه
ولذلك قالوا باستحالة التناسخ فانه عندهم يقتضي ان يكون لبدن واحد نفسان
احديهما حادثة مع حدوث المزاج والثانية قديمة متعلق به على سبيل التناسخ وذلك
محال اقول الحكماء اثبتوا المعاد النفساني لان النفس عندهم جوهر مجرد لما تقدم في
المسئلة الثانية من انه محل للعلم بما لا ينقسم فالجوهر المجرد كواجب الوجود فيكون
مجردا والامتناع حلول المجرد في الجوهر المقارن للمادة وكل جسم وكل جسماني منقسم
وقابل للاشارة بالذات وبالتبعية ثم اختلفوا فقال افلاطون وغيره من قدماء العلماء
الى انه قديم وتعلقه بالبدن حادث لانه ابدي فيكون ازليا والمقدمتان ممنوعتان
وقال ارسطو انه يحدث مع البدن لانه لو كانت قديمة فان كانت واحدة فحدث
الاشخاص الانسانية فيكون معلوم زيد هو معلوم عمرو ان بقيت كذلك وان حدثت
الوحدة كانت مركبة المادة والصورة اذ كل منقسم فله مادة فيكون جسما ولو كانت كثيرة

الاولى انه قديم [illegible]

فالتمايز ان كان بالذاتيات او اللوازم كانت مختلفة بالنوع فيكون مركبة و
ان كانت بالعوارض كانت متعلقة بابدان سابقة على الابدان الحادثة لان اختلاف
العارض انما يكون بالمادة ومادة النفس البدن لكن التناسخ باطل والا لتعلقت
نفسان ببدن واحد والثاني باطل لما تقدم من بيان الشرطية ان حدوث
النفس عن مبدإ عام الفيض انما يكون لحدوث استعداد قابله وهو المزاج
الانسانی فاذن حدوث كل بدن علة لفيضان نفس متعلقة به عن المبدإ العام
فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة لزم اجتماع نفسين على بدن واحد وممتنع تركب
كل نفس من المادة والصورة وكون كل مركب منهما جسما وممتنع تمايزها بالنوع و
كونها مركبة ممنوع لان كونها نفسا عارض وممنوع انحصار الاختلاف بالعوارض في
في المادة وانحصار مادة النفس بالبدن وان علم القبول المانع فانما ينبئ سبق الامكان
على الحادث وتعلق النفس المستنسخة بالمزاج يمنع حدوث اخرى قال واتفقوا
على امتناع فنائه قالوا لان امكان فنائه يستدعي محلا يبقى مع الفناء يبقى مع النفس
ولا نعني بالنفس غير ذلك الباقي فان الفاني على ذلك التقدير انما كانت صورة
زال عن محله النفس ليست بعض اقوال المتفقين على امتناع فنا النفس
الا من شذ منهم ولهذا اثبتوا المعاد النفساني واحتجوا بانه لو جاز الفنا عليها لكانت
مركبة من المادة والصورة فيكون جسما والثاني باطل لما تقدم من بيان الشرطية
ان جواز الفنا مسبوق عليه فلابد له من محل وليس النفس لامتناع كون الشئ محلا

لامكان

لامكان عدمه والا الفاعل لمغايرة فيكون هو المادة وكل مادي فله صورة فالنفس جسم
وايضا فتلك المادة ان جاز الفناء عليها افتقرت الى مادة اخرى والا كانت باقية
ولا نعني بالنفس الا ذلك الباقي المقارن للصورة العقلية والفاني اعراض
زائلة على المحل والتحقيق جوهر لا عرض وقد سبق منعها مستلزم التركيب الطبيعية
والامكان عدمي ونمنع امتناع كون الشئ محلا الامكان عدمه ومادة النفس
مغايرة لها قال المسئلة الرابعة الثواب والعقاب هما بدنيان
كاللذات الحسية والالام الحسية واما نفسيان كالتعظيم والاجلال والتحقير
والهوان وتفصيلها لا يعلم الا بالشرع واللذة ادراك ملائم من حيث هو ملائم
والالم ادراك منافر من حيث هو مناف فان كان ادراكهما بالحواس فهما
حسيان وشرط الاحساس بهما ان لا يكونا مستمرين فان الانفعال المستمر عما
يبطل الاحساس فان كان ادراكهما بالعقل فهما عقليان والعقلية اثبت
لكونه ابعد عن الانفعال المودي الى الزوال راو ولاستغنائه عن توسط الالة
واكمل لكون الموانع فيه اقل اقول لما اثبت المعاد البدني والنفساني شرع
في غايته وهي الثواب والعقاب وهما اللذة والالم ولما انقسمت اللذة والالم
الى النفساني والبدني انقسما اليهما فالثواب البدني هو اللذة البدنية كالاحساس
بالمحسوسات الملائمة والنفساني هو اللذة النفسانية كالتعظيم والاجلال والعقاب

البدنی هو الالم البدنی والنفسی هو النفسی کالهوان والخزی وتفصیل اللذة والالم
الجسمانیین لا یعلم الا من الشرع المجازی علی الطاعة والمعصیة بما یستحق بها علیها او
واللذة هی ادراک الملائم من حیث هو ملائم الاطلاقا ان لا یعرض قد لا یلتذ بطلوع
او الالم بعد ادراک من حیث هو ملائم والالم ادراک المنافی من حیث هو منافی ویشترط
فی الاحساس باللذة والالم عدم الاستقرار فان الانفعال المستقر یبطل الاحساس
اذ هو انفعال ما واللذة العقلیة اتم من الجسمانیة وکذا الالم لانه اثبت فان العقل ابعد
عن الانفعال المؤدی الی الزوال لانه کلی بعید ان یتغیر او فیه استغنائه عن
توسط الالة بخلاف اللذة الجسمانیة المفتقرة الی توسط الالة وان یکون الالة
محسوسة والا افتقرت الی الالة الاخری والکمال اللائق الملائم فیه اقل لان العقلی کلی
والحسی جزئی والعالم اقل شرطا ومعاندا من الخاص قال المصنف الکلام
فیما به یحصل استحقاق الثواب والعقاب قالوا الاسلام اعم فی الحکم من الایمان وهما
فی الحقیقة شیء واحد اما کونه اعم فلان من اقر بالشهادتین کان حکمه حکم المسلمین
ولقوله تعالی قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا واما کون
الاسلام فی الحقیقة هو الایمان فلقوله تعالی ان الدین عند الله الاسلام واختلفوا
فی معناه فقال بعض السلف الایمان اقرار باللسان وتصدیق بالقلب وعمل
صالح بالجوارح وقالت المعتزلة اصول الایمان خمسة التوحید والعدل والاقرار

بالجنة

بالنبوة وبالوعد والوعید والقیام بالامر بالمعروف والنهی عن المنکر وقالت
الشیعة اصول الایمان ثلثة التصدیق بوحدانیة الله تعالی فی ذاته والعدل
فی افعاله والتصدیق بنبوة الانبیاء والتصدیق بامامة الائمة المعصومین
من بعد الانبیاء وقال اهل السنة هو التصدیق بالله وبکون النبی صادقا و
التصدیق بالاحکام التی یعلم یقینا انه علیه السلام حکم بها دون ما فیه خلاف او اشتباه
والکفر یقابل الایمان والذنب یقابل العمل الصالح وینقسم الی کبایر وصغایر و
یستحق المؤمن بالاجماع الخلود فی الجنة ویستحق الکافر الخلود فی العقاب وصاحب الکبیرة
عند الخوارج کافر لانهم جعلوا العمل الصالح جزءا من الایمان وعند غیرهم فاسق و
المؤمن عند المعتزلة والزیدیة لا یکون فاسقا وجعلوا الفاسق الذی لا یکون کافرا
منزلة بین منزلتی الایمان والکفر ویکون فی النار خالدا وعند غیرهم المؤمن یکون
فاسقا وقد لا یکون ویکون عاقبة الامر علی التقدیرین الخلود فی الجنة اقول لما
اثبت الثواب والعقاب شرع فی بیان سببهما وهو الایمان اجماعا وهل هو الاسلام
او غیره اختلفوا فیه فقال بعضهم الاسلام اعم فی الحکم من الایمان وهما فی الحقیقة شیء واحد
اما کونه اعم فلان وجود الاسلام لا یستلزم وجود الایمان لقوله تعالی قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا فثبت الاسلام دون الایمان ووجود الایمان

[illegible]

يستلزم وجود الاسلام بالاجماع لانه عبارة عن غاية التصديق بما جاء به النبي ص
واعظم ما جاء به الشهادتين واما كونهما في الحقيقة شيئا واحدا فلقوله ان الدين
عند الله الاسلام واختلفوا في معنى الايمان فقال جماعة من الامامية والاشاعرة
وجهم بن صفوان انه عبارة عن التصديق بالقلب لقوله تعالى وقلبه مطمئن
بالايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم كتب في قلوبهم الايمان والقلب محل الاعتقاد
ولانه عطف العمل الصالح على الايمان فيغايره ولان الاثيم مؤمن ليس بكامل
واختلفوا فقالت الامامية الايمان عبارة عن التصديق بوحدانية الله تعالى
في ذاته والعدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة
المعصومين من بعد الانبياء وقالت الاشاعرة انه التصديق بالله وبكون النبي
صادقا والتصديق بالاحكام التي يعلم يقينا انه عم حكم بها دون ما فيه الخلاف و
الاشتباه من المسائل الفرعية وقال ابو الهذيل العلاف والجبائيان ان الايمان
عبارة عن الافعال الواجبة اعني العمل الصالح لان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الى قوله وذلك دين القيمة اشارة
الى جميع ما تقدم من الافعال الواجبة والدين الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام الايمان والا لم يكن مقبولا لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه وقال اكثر السلف انه عبارة عن اقرار باللسان والتصديق بالقلب
وعمل بالجوارح فاصول الايمان عند المعتزلة خمسة التوحيد والعدل والاقرار بالنبوة

قلوبهم

وبالوعد

وبالوعد والوعيد والقيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقالت الشيعة اصول
الايمان ثلاثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق
بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين واما الكفر فانه يقابل الايمان
مقابلة التضاد او العدم والملكة والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر
وصغائر ونعني بالكبائر ما توعد الله تعالى عليه بالنار وقد اجمع المسلمون على ان
المؤمن يستحق الخلود في الجنة والكافر يستحق الخلود في النار واما فاعل الذنب
فان كان صاحب كبيرة كان كافرا عند الخوارج لان كل معصية كفر لقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولان العمل الصالح جزء من
الايمان وعند غيرهم انه فاسق والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية من الامامية
لا يكون فاسقا والفاسق الذي لا يكون كافرا في منزلة بين المنزلتين اعني
الكفر والايمان ويخلد في النار لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها واما التفضيلية والاشاعرة فانهم جعلوا الفاسق داخلا تحت
المؤمن لانه بايمانه يستحق الثواب الدائم اذ الخلود يطلق على المكث الطويل
ولانه تعالى يغفر له لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ان الله يغفر الذنوب جميعا وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
اي على الحال ولا يجوز تخليد المؤمن باي معصية فعل سوى الكفر لانه يستحق بايمانه الثواب

وبمعصية العقاب ولا يمكن سبق الاول لعدم دوامه فتعين الثاني انه لابد فيه
الدخول في الجنة قال المسئلة السادسة في تمام القول في الوعد و
الوعيد اتفقوا على ان المؤمن الذي عمل عملا صالحا يدخل الجنة ويكون خالدا فيها الجنتين
وعلى ان الكافر يدخل الجنة ويكون خالدا فيها واما الذي خلط عملا صالحا بغير
صالح فاختلفوا فيه قالت المتفضلة من اهل السنة وغيرهم عسى الله ان يعفو
عنه برحمته او بشفاعة نبيه ع والا فيدخل جهنم ويعذب عذابا منقطعا ويرد
الى الجنة ويخلده فيها لكونه مؤمنا وقالت الوعيدية من المعتزلة وغيرهم ان
صاحب الكبيرة ان لم يتب كان في النار خالدا ثم اختلفوا فقال ابو علي الجبائي
بالاحباط وهو انه اذا اقدم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع اعمال الصالحة
ويكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان
يوازن اعمال الصالحة وذنوبه الكبائر ويكون الحكم للغالب فقيل لهم ان
غلب احدهما على الاخر لم يمكن ان يكون اثاره فيما غلب عليه قال الرازي جوابه
يحصل الصالح استحقاق ثواب يلزمه فيه وللكبيرة استحقاق عقاب يلزمه فيه وكل
واحد من العملين يزيد استحقاق الاخر بان ينقصه حتى يبقى في الاخر بقية من احد
الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك هذا ماخوذ من قول الحكماء في الامزجة
قالوا انكسر سورة كل عنصر بسورة كيفية العنصر الذي يقابله ويخالطه حتى يستقر

الغفران

٦٤

الغفران على كبيرة واحدة تمت به في الغفران وصاحب الصغيرة عندهم
معفو عنها اذا اتى بترك الكبائر العمل الصالح واطفال الكفار ملحقون بهم عند اهل السنة
ويكون في النعيم بلا ثواب كالحيوانات عند بعضهم فقد اما قالوه في هذا الكتاب انه
اتفق الناس على ان المؤمن الذي عمل عملا صالحا يدخل الجنة خالدا فيها ولكن
حصول الثواب على فعل الطاعة تفضل او استحقاق الى المعتزلة على الثاني والا
لقبح التكليف وبه البلخي وقال الشيخ المفيد من الامامية على الاول بانه يكفي في حسن التكليف
نعم الله سبق نعم الله تعالى علينا واما الذي يخلط عملا صالحا بعمل غير صالح فاختلفوا فيه
فقالت التفضيلة من اهل السنة والامامية انه لا يجب تعذيبهم بل قد يعفو الله تعالى
عنهم او يشفع النبي ع فيهم لقوله ع ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقد
يعاقب لكن عذابا منقطعا لانه يستحق الثواب بايمانه والعقاب بمعصيته لان
صار ح الثواب دائم فاذا انقطع عقابه رده الله تعالى الى الجنة ويخلد فيها لايمانه و
فعل ح قالت الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب يخلد في النار و
اختلفوا في التوبة فقيل انها الندم على المعصية وقيل لابد من قيد زايد هو العزم
على ترك المعاودة ثم اختلفوا فقال ابو علي الجبائي بالاحباط وهو انه اذا اقدم
على كبيرة احبطت الكبيرة جميع اعمال الصالحة اي اسقطها ويكون معاقبا على

في

مؤمنون بايمان ابائهم ويخلدون اما في النعيم او الجحيم وعند الاشاعرة ان الله تعالى
يوجج لهم نارًا ويأمرهم باقتحامها فمن اقتحم قال الله له هو الذي لو امرته في
الدنيا لامتثل فيامر به الى الجنة ومن لم يقتحم قال هذا هو الذي لو امرته في الدنيا
بشيء لم يمتثل قال واما القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا النفوس
باقية ابدًا فان كانت مدركة لبارئها وللذوات الباقية معتقدة لما يجب عليها ان
تعتقده متخلقة بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلائق عن الاشياء الفانية
وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدائم وان كانت عديمة الادراك
للذوات الباقية معتقدة لما لا يكون مطابقًا لنفس الامر مائلة الى اللذات البدنية منغمسة في الامور
الدنياوية الفانية متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل
العقاب الدائم لفقدان ما ينبغي لها ووجود ما لا ينبغي معها وايا وبين المرتبتين مراتب
لا نهاية لها بعضها اميل الى السعادة وبعضها الى الشقاوة وان كانت الآراء الشرور غير
متمكنة فيها تمكن الملكات بل كانت معرضة للزوال والعوارض زالت سعادتها وشقاوتها وبارزوا لها
والنفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الصبيان والبله تبقى غير متالمة ويكون لها لذات ضعيفة
بحسب ادراكها لذاتها ولما لا بد لها منه اقول القائلون بان النفس الناطقة ذهب بعضهم الى
انها تفنى بفناء البدن واكثرهم منع منه لما تقدم وذهبوا الى انها ابدية ثم السعادة هي

لذاتها

الباقية

ذلك المذنب هذا التقول لتعالى اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال ابو هاشم
بالموازنة وهو ان اعماله الصالحة توازن اعماله التي ليست صالحة من الكبائر
فيكون الحكم للاغلب فيعدم ما يساوي الناقص منه ويعدم ويبقى الزائد وان تساويا
عدم كل منهما بصاحبه اعترض عليهم بان الغالب اذا قهر المغلوب لم يمكن ان يصير المغلوب
غالبا لانه لم يقهر حال قوته فكيف يصير غالبا حال مغلوبيته اجابوا بان للعمل الصالح
استحقاق ثواب يلزمه وللذنب استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين
في استحقاق الآخر بان ينتقصه حتى يبقى من الآخر بقية من احد الاستحقاقين بحسب رجحانه
فيحكم بذلك الانتقاص لا لا ولا حاصل ان المغلوب لا يصير غالبا وهذا كالمزاج فانه كيفية
متوسطة من كيفيات متضادة يؤثر كل واحدة منها في الآخر بكسر سورته ولا يكون الفاعل
منفعلا بل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة فيستقر العنصران على كيفية واحدة
متشابهة في العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم معفو عنه اذ لا تاثير لذلك
في العمل الصالح ولا يشترط سقوط عقابها بالتوبة واما في اطفال الكفار فان استحقوا
عوضا بما مراتي تحدث لهم وجب عليهم والا لم يجب عقلا لكن السمع دل عليه وحكمهم
في الدنيا حكم ابائهم اما في الآخرة فانهم يحشرون في النعيم بلا ثواب لانه لا يستحق الا بالعمل
كالحيوانات التي تحشر من غير ثواب ليسوا مؤمنين ولا كافرين لعدم التكليف
في حقهم وعند الخوارج انهم بحكم ابائهم فاولاد الكفار كفار بكفر ابائهم واولاد المؤمنين

في سقوط عقابها التوبة

مؤمنون

[illegible]

ادراک ما فيه لذة وخير للمدرک والشقاوة ادراک آفة وشر وهي لا تنفک عنها عند الاكثر والا كانت معطلة ولا معطل في الطبيعة وعند آخرين ان الخالية عنهما تفنى اذ لا سبب للبقاء في السعادة وقد عرفت ان اللذة هي ادراک الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة العقلية هو تعقل الامور الكلية المجردة الباقية واعتقاد ما يجب اعتقاده بهذا بحسب القوة العلمية واما العملية فالتحلي بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة عن الاشياء الفانية واللذات الجسمانية التي تنقطع بفنائه فهذا هو كمال النفس الانسانية وادراكه سبب اللذة وهي السعادة الباقية بعد فناء هذا البدن ثم تتزايد في الكمال عند تزايد الادراک واما اذا عدمت ادراک الذات الباقية واعتقدت الجهل ومالت الى اللذات البدنية منهمكة في الامور الدنياوية الفانية وتخلقت بالاخلاق الردية وترسخ ذلک فيها حتى صار ملكة كانت من اهل العقاب الدائم لفقدان ما طلبته بعد وجوب الوصول اليه ووجود ما لا ينبغي معها دائما وهو الاعتقاد الباطل وبين هاتين المرتبتين مراتب لا تتناهى بحسب زيادة التعقل ونقصه وقوته وضعفه وكثرة التحلي بالاخلاق الفاضلة وقلته فبعضها اميل الى السعادة وبعضها اميل الى الشقاوة وان لم تمكن الخيرات والشرور فيها تمكن

الملكات

66

الملكات الراسخة بل كانت في معرض الزوال زالت السعادة والشقاوة بزوال اسبابها والنفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الاطفال والبله اختلف قول الحكماء فيها فعند جماعة انها تفنى ومال الى الجزم اخرون انها لا تفنى ثم اختلفوا فقال بعضهم انها تصير الى بدن وهو قول بالتناسخ واخرون قالوا انها تتعلق باجرام عنصرية بسيطة ولا تتالم اذ الالم يعتقد باطلا لكن تبقى اللذة ضعيفة لانها تدرک لذة وانها وهو امر لازم لذاتها وتستكمل قليلا قليلا الى ان تتجرد فهذا ما اردنا ايراده في شرح هذه المقدمة وقد وقع الفراغ الى ج

من تحرير هذه الرسالة الشريفة والمقالة اللطيفة في غرة جمادى الاول

سنة ١٠٤٢ الهجرة النبوية على يد الضعيف الراجي الى رحمة الله

وغفرانه شيخ محمد بن شيخ عبد الكريم

